

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT ACCESSED COMMUNIO

R 03 2017

LIBRARY

Unser tägliches Brot

..... *Vaterunser III*

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| Eckhard Nordhofen | Was für ein Brot? Was für ein Brot! |
| Gerd Neuhaus | Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz
im menschlichen «Fleisch» |
| Jean-Luc Marion | Realisieren wir die Realpräsenz? Vom Sinn der
eucharistischen Anbetung |
| Hanna-Barbara
Gerl-Falkovitz | Heiliges Essen – Essen des Heiligen |
| Ingeborg Gabriel | Das tägliche Brot für alle. Welternährung als
Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart |
| Angelika Overath | Christine Lavant: «Wär ich einer deiner Augenäpfel» |

Perspektiven

.....

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|
| Nora Gomringer –
Jan-Heiner Tück | «In Gottes Gedächtnis eingeschrieben sein» |
| Thomas Söding | Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser-
und Epheserbriefes |
| Werner Löser | Das Reformationsgedenken 2017
und das Bekenntnis zu Jesus Christus |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES
FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Tägliches Brot (Vaterunser III)

HOLGER ZABOROWSKI	1	Editorial
ECKHARD NORDHOFEN	3	Was für ein Brot? Was für ein Brot!
GERD NEUHAUS	23	Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz in menschlichen «Fleisch». Anmerkungen zu Eckhard Nordhofs Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte
JEAN-LUC MARION	33	Realisieren wir die Realpräsenz? Vom Sinn der eucharistischen Anbetung
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ	41	Heiliges Essen – Essen des Heiligen
INGEBORG GABRIEL	52	Das tägliche Brot für alle. Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart
ANGELIKA OVERATH	66	Christine Lavant: «Wär ich einer deiner Augenäpfel»

Perspektiven

NORA GOMRINGER – JAN-HEINER TÜCK	69	«In Gottes Gedächtnis eingeschrieben sein...» Ein Gespräch mit Nora Gomringer
THOMAS SÖDING	80	Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes
WERNER LÖSER	94	Das Reformationsgedenken 2017 und das Bekenntnis zu Jesus Christus

104 *Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes*

UNSER TÄGLICHES BROT

Editorial (Vaterunser III)

Das Vaterunser ist das wichtigste Gebet der Christen. Dieses christliche Ur- oder Grundgebet geht nämlich auf Jesus selbst zurück und verdeutlicht mit wenigen Worten, was im Zentrum des christlichen Glaubens steht. Die theologische Tiefe des Vaterunsers wird allerdings oft übersehen – vor allem deshalb, weil sein Text so bekannt ist und es so oft gebetet wird. Man wägt sich in der Sicherheit, die Worte dieses Gebetes gut zu kennen. In bestimmten Situationen kann die Vertrautheit mit diesem Text hilfreich sein. Man muss nicht erst nach Worten suchen. Die Worte kommen von selbst und man kann sich ihnen anvertrauen und fast blind folgen. Doch manchmal erstarrt man auch in bloß äußerlichen Routinen, wenn man das Vaterunser spricht. Man hat sich an bestimmte Übersetzungen oder Interpretationen gewöhnt oder hört vielleicht gar nicht mehr auf die Worte, die man vor sich hin sagt. Man wiederholt den Text, ohne ihn wieder in die Gegenwart zu holen oder neu mit Leben zu füllen.

Daher bedarf manchmal gerade das allzu Vertraute einer erneuten Aufmerksamkeit und damit einer neuen Aneignung. Aus diesem Grund stellt die *Communio* das Vaterunser in den Mittelpunkt einer eigenen Reihe. Das Heft setzt die Reihe zum Vaterunser mit der Deutung dieses Urgebetes fort und ist der vierten Bitte «Unser tägliches Brot gib uns heute» gewidmet: Was genau bedeutet es, um das tägliche Brot zu bitten? Was sagt diese Bitte über den Menschen, über Gott und über sein Heilshandeln in Christus aus? Und in welchem Verhältnis steht diese Bitte zu den anderen Bitten des Vaterunsers? Stehen die Bitten mehr oder weniger unverbunden nebeneinander oder folgen sie einer theologisch gut begründeten Logik?

Zumeist wird die Bitte auf die konkrete Nahrung bezogen. *Eckhard Nordhofen* regt dagegen an, neu über die Bedeutung des «täglichen» Brotes nachzudenken. Seine theologisch, philosophisch und philologisch breit fundierten Ausführungen zeigen, dass das Vaterunser das nicht-alltägliche himmlische Brot in den Blick nimmt. Die Bitte ist nämlich eschatologisch zu verstehen und auf das Brot, das Christus selbst ist, und somit vor allem auch auf seine Präsenz in der Eucharistie bezogen. Sie zeigt zudem, wie Nordhofen darlegt, den für das Christentum zentralen Medienwechsel von der Schrift zum Fleisch. *Gerd Neuhaus* greift Nordhofens «Medientheorie

des Monotheismus» auf und weist in seinem Beitrag die «Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz im menschlichen «Fleisch» auf. Dabei betont er insbesondere die auch von Nordhofen angesprochene Differenz zwischen der «horizontalen» Inkarnation aller und der «vertikalen» Inkarnation des göttlichen Logos. Kein Mensch kann nach Neuhaus so ein Kind Gottes werden wie Christus der Sohn Gottes war.

In seinen Überlegungen zur Eucharistie stellt *Jean-Luc Marion* die Re-alspräsenz Christi in den Mittelpunkt und zeigt, was darunter jenseits verbreiteter subjektivistischer und objektivistischer Verkürzungen verstanden werden kann. Er zeigt, inwiefern die Eucharistie ein «gesättigtes Phänomen» ist, und erinnert dabei an die Möglichkeit und Notwendigkeit der eucharistischen Anbetung. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* stellt in ihrem Beitrag die Eucharistie in einen religionshistorischen und anthropologischen Kontext und verweist in einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit dem Mythos auf das radikal Neue des Christentums: dass in der Eucharistie Gott selbst sich dem Menschen als Speise gibt.

Auch wenn das Vaterunser sich nicht auf ein konkretes Brot bezieht, bleiben Menschen darauf angewiesen, dass ihnen Nahrungsmittel zur Verfügung stehen. Dass es (immer noch) hungernde Menschen gibt, ist, wie die differenzierten Ausführungen von *Ingeborg Gabriel* zeigen, ein Skandal und eine Herausforderung für die christliche Individual- und Sozialethik. In ihrem Beitrag regt sie dazu an, globale Strukturen in der Landwirtschaft oder in der Nahrungsmittelindustrie wie auch das je eigene Verhalten kritisch zu überdenken, und zeigt, dass und wie eine gerechtere Welternährung möglich ist. Ergänzt werden die theologischen und philosophischen Ausführungen dieses Heftes durch *Angelika Overaths* einfühlsame Interpretation des Gedichtes «Wär ich einer Deiner Augenäpfel» von Christine Lavant, das seinen Höhe- und Schlusspunkt in einer «inversen Eucharistie» findet.

Dieses Heft der *Communio* gibt zu denken und regt dazu an, die These, die Eckhard Nordhofen entwickelt hat, weiter zu diskutieren. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, ob die Übersetzung «Unser tägliches Brot gib uns heute», so etabliert sie einerseits ist, nicht andererseits heute viel zu missverständlich ist, als dass man nicht über eine andere Übersetzung nachdenken könnte. Zumindest stellt sich die Aufgabe, neu zu erschließen, was mit dieser zentralen Bitte wirklich gemeint ist.

Holger Zaborowski

ECKHARD NORDHOFEN · GIESSEN

WAS FÜR EIN BROT? WAS FÜR EIN BROT!

Nur zwei der drei Synoptiker überliefern weitgehend übereinstimmend das Gebet Jesu. Da es bei Markus, der Hauptquelle von Lukas und Matthäus, fehlt, wird es Q, die zweite gemeinsame Quelle, gewesen sein, aus der die beiden geschöpft haben. Lukas überliefert den Anlass seiner Entstehung. Einer seiner Jünger bittet Jesus: «Herr lehre uns beten, wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat.» (Lk 11, 1) Der Jüngergemeinde, die dem Wüstenprediger Johannes folgte, hatte der Täufer ein Gebet übergeben, das offenbar ein Mittel war, sie als Gemeinschaft zusammenzuhalten und gleichzeitig seine Kerngedanken enthielt: ein Johannesgebet. Jesus geht ohne weiteres auf die Bitte des Jüngers ein, der um ein entsprechendes Jesusgebet bittet: «Da sagte er zu ihnen: Wenn ihr betet, so sprecht:»

Es gibt keinen Grund, diesen «Sitz im Leben» in Frage zu stellen. Auch das Gebet, das Jesus nun für seine Jünger formuliert, wird sich nämlich genau als das erweisen, um was der Jünger gebeten hatte: Es enthält die Essenz seiner Lehre, und es stiftet Gemeinschaft unter seinen Jüngern. Matthäus bietet eine andere Einleitung des Gebets. Zunächst kritisiert hier Jesus das öffentliche Beten der Heuchler, die sich an die Straßenecken stellen, damit sie von den Leuten gesehen werden. Dann heißt es: «Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet. So sollt ihr beten: Unser Vater...» (Mt 6, 7–9) Der letzte Gedanke dieser Einleitung, nach der der Vater immer schon «...weiß was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet», markiert schon vorab die Ebene, auf der das Gebet Jesu sich bewegen, bzw. nicht bewegen wird. Während die Heiden mit vielen Worten um die Erfüllung ihrer konkreten Bedürfnisse bitten, um das, was sie *brauchen*, zielen die Bitten, die Jesus anschließend vorgibt, auf anderes. Das, was man braucht, z.B. die tägliche Nahrung, darum weiß der Vater schon, ehe man ihn bittet. Deswegen muss man ihn um derlei gar nicht erst bitten. Die Jünger sollen anders beten. Das Gebet mit Jesu Worten bittet um das Nicht-Alltägliche.

Die beiden Einleitungen widersprechen sich nicht. Lukas beschreibt einen sehr plausiblen Anlass, der das Stichwort für das Vaterunser gibt und damit näher am

ECKHARD NORDHOFEN, geb. 1945, ist Religionsphilosoph und Theologe, war Kulturdezernent des Bistums Limburg und Prof. an der Uni Gießen; leitete 1997–2001 die Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz; vielfältige publizistische Tätigkeiten.

wahrscheinlichen «Sitz im Leben» ist, während Matthäus die besondere Frequenz des Betens herausstellt, bei der es nicht um die Befriedigung konkreter Bedürfnisse geht. Es ist ein Text, der über jede aktuelle Situation hinausweist und für fast alle Lebenslagen eine erstaunliche Triftigkeit behält, obwohl, ja gerade weil er um nichts Konkretes bittet. Es ist eine Art Grundsatzerklärung in Gebetsform, die den Kernbereich dessen anspricht, worum es Jesus geht.

Es versteht sich, dass es zum bekanntesten Text der Christenheit, den wohl jeder Christ von Kindesbeinen an tausendfach in der Familie, in der Gemeinde gehört und selbst laut oder leise gebetet hat, den er an Gräbern, an dramatischen Höhepunkten und Tiefpunkten seines Lebens, «by heart», auswendig, aus tiefstem Herzen oder gedankenlos plappernd gesprochen hat, auch eine ausführliche wissenschaftliche Forschung gibt. Hier ist vor allem Marc Philonenko zu nennen, der die kaum mehr übersehbare Literatur der letzten Jahrzehnte aufbereitet, ergänzt und die Ergebnisse vorgestellt hat.¹ Mit nahezu allen Autoren geht er von einer aramäischen Urfassung aus, denn Jesus sprach aramäisch. Sie ist nicht erhalten. An der Authentizität des Gebets, so wie es Matthäus und – etwas kürzer Lukas – auf Griechisch überliefern, wird nicht gezweifelt. Dass in diesem bekanntesten Text der Christenheit eine Entdeckung von grundstürzender Tragweite zu machen sein könnte, ist so unwahrscheinlich, dass mir kein passender Vergleich einfällt. Und doch nähern wir uns einer solchen. Wenn es sich nur um ein philologisches Detail handelte, wäre diese Entdeckung nicht sonderlich dramatisch. Aber es geht um mehr.

1. Die Gedankenführung

Die einzelnen Bitten sind nicht einfach parataktisch aufgereiht, sondern greifen, wie die Glieder einer Kette ineinander. Oder bauen – mit einem anderen Vergleich – aufeinander auf, und sie werden, wie das Gewölbe von einem Schlussstein, von einer zentralen Bitte zusammengehalten. Gehen wir den Text in der Matthäus-Fassung durch: Schon die Anrede hat es in sich.

«Unser Vater» – So sehr dem christlichen Ohr das «Vaterunser» wie ein Mantra eingewöhnt und geläufig geworden ist, so ungewöhnlich muss diese Anrede im Umfeld Jesu geklungen haben. JHWH wie ein Kind als seinen Vater anzusprechen, konnte einem Schriftgelehrten als kühne Anmaßung und Gotteslästerung erscheinen. Dass Jesus die Gottesnähe bis zur Identität ausdehnt, skandalisiert ihn und führt schließlich zu seiner Hinrichtung. Er hatte Sätze wie diesen gesagt: «Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat» (Joh 12,45) Bei dem finalen Verhör vor dem Hohen Rat mit den «Ältesten des Volkes» und den Schriftgelehrten wird er direkt gefragt: «Du bist also der Sohn Gottes? Er antwortete ihnen: Ihr sagt es – ich bin es.» (Lk 22,70) In der Matthäus-Parallele kommt es daraufhin zu einer dramatischen Reaktion: «Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Er hat Gott gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen?» (Mt 26,65)

Den Schöpfer Himmels und der Erden in kindlicher Vertraulichkeit anzusprechen, war also alles andere als selbstverständlich. In seinem Gebet geht Jesus noch einen Schritt weiter. Er nennt Gott nicht nur *seinen* Vater, er legt diese Anrede auch den Jüngern in den Mund. Im Johannesprolog wird der Evangelist noch

deutlicher: «Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben.» (1, 12) Der Vater Jesu ist also der Vater aller, die ihm nachfolgen und diese Kindschaft annehmen. In der anrührenden Szene, in der der Auferstandene zu Maria aus Magdala spricht, heißt es: «Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott» (Joh 8, 17) Paulus hat diesen Gedanken einer Gotteskindschaft im Römerbrief, vielleicht sogar in Anspielung auf unser Gebet, noch vertieft: «Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen «Abba» Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind» (Röm 8, 15f). Und im Brief an die Galater heißt es: «Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz den Geist, der ruft «Abba» Vater» (Gal 4, 6). Joachim Jeremias hält das «Abba» Jesu für eine kindliche «Lallform», wie sie ähnlich in vielen Sprachen (Papa, Babba) die enge Vertrautheit und Nähe mit einem liebenden Vater ausdrücke.² Auch wenn jüngere Deutungen bezweifeln, dass dieser Sprachgebrauch Jesu völlig neu und einmalig ist, so bleibt er doch für ihn charakteristisch. Man darf auch an das Gleichnis vom barmherzigen Vater denken. (Lk 15, 11–32) Die eigene Gottesnähe wird den Jüngern zur Nachahmung empfohlen.

«Unser Vater in den Himmeln, geheiligt werde dein Name.» – Wir sind im Herzraum monotheistischer Theologie. Der Vater, der durch die vertrauliche Anrede in die größte familiäre Nähe gerückt war, ist gleichzeitig «in den Himmeln». Er ist entrückt. Er ist da und nicht da. So nah und doch fern. Wir treffen wieder einmal auf die klassische Spannung von Anwesenheit und Abwesenheit, wie sie schon im Allerheiligsten Israels, dem «Namen» JHWH zum Ausdruck gekommen war. Da ist er, der «Name», diesmal als Sprungbrett einer Inkarnation für alle. Er wird feierlich aufgerufen, mehr als das, er wird performativ geheiligt. Erinnern wir uns: performative Verben *sind*, was sie bedeuten.³ «Geheiligt werde dein Name» ist mehr als eine Bitte oder ein Wunsch. Die Formulierung im «ehrerbietigen Passiv» stellt selbst eine Heiligung dar. In dieser Spannung ist schon das eigentliche Pensum enthalten, um das es in den folgenden Bitten geht. Wie kommen Himmel und Erde zusammen?

«Es soll kommen, dein Königtum.» – Die geläufige deutsche Übersetzung. «Dein Reich komme.» ist missverständlich. Sie wäre ganz abwegig, wenn man an ein Reich mit Ausdehnung und Grenzen dächte. *Basileía toũ theoũ*, «das Königtum Gottes» – was kann das sein? Das Königtum des Unsichtbaren ist gerade nicht eine Theokratie, das übliche orientalische Amalgam von weltlicher und geistlicher Herrschaft, wie es in der alten Welt der Normalfall war. Kein Potentat verzichtete dort auf die Stabilisierung seiner Macht durch Götter und Religion. Wenn aber Gott der eigentliche König ist, wird die Religion dem Zugriff der weltlichen Herrscher entzogen. Aus einem Instrument der Ermächtigung wird das Gegenteil. JHWH, das monotheistische Gegenüber der Welt entmächtigt schon durch seine pure Existenz. Nun kann dem Herrscher an der Spitze seines Machtsystems gesagt werden, dass es eine Instanz über ihm gibt, die er anerkennen muss. Der Prophet Natan konnte dem König David, immerhin einem orientalischen Potentaten, seine Sünden vorhalten. Das war neu im alten Orient, und das ist nicht die geringste monotheistische Errungenschaft. Wenn Gott als «König» herrscht, steht jede weltliche Herrschaft in einem andern Licht. *Basileía toũ theoũ* – als Übersetzung schlage

ich vor: «Das wahr-Werden des Willens Gottes». Und genau darum geht es in der nächsten Bitte. Sie präzisiert, worum es beim Königtum Gottes geht:

«Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden» – Bis hierher hatte sich jede Bitte des Gebets aus der vorigen ergeben. Der Gedankenweg folgt einer inneren Logik. Er geht von «oben» nach unten, vom Himmel auf die Erde. Schon die Anrede stand in der Spannung von Nähe und Ferne. Einerseits ist der Vater eine Person, der das Kind so nahe steht, wie es nur geht, andererseits ist er «im Himmel». Der Beter weiß, an wen er sich da wendet, an JHWH, die große Singularität, den Schöpfer, das Vorzeichen vor der Klammer, die die Welt bedeutet. Und er heiligt diesen «Namen». Was das Kommen seines Königtums bedeutet, wird erklärt: Damit dies geschehen kann, muss der Wille Gottes geschehen: «Wie im Himmel, so auf Erden». Die Erde steht in der monotheistischen Spannung der simultanen Anwesenheit und Abwesenheit Gottes. Doch der Kosmos Gottes soll nicht zweistöckig bleiben. Gottes Welt muss eine einzige werden. Dies wäre der Fall, wenn Himmel und Erde zusammenkommen und wenn sein Wille geschieht.



2. Ein Bruch?

Jedem, der der Gedankenspur bisher gefolgt ist, kann auffallen, dass die nächste Bitte auf einer völlig anderen Frequenz liegt. Wir kennen sie in der Formulierung: «Unser tägliches Brot gib uns heute.» Bis hierher war ein großer, ja der maximale Horizont aufgespannt worden: Himmel und Erde und der «Name», JHWH, die Wirklichkeit der Wirklichkeiten, die hinter allem steht. Und nun dieser Schnitt: zurück in den Alltag. Die Erde hätte uns wieder. «Tägliches Brot?» Scheinbar

«zoomt» hier die Perspektive auf das Niveau des physiologisch notwendigen Stoffwechsels zusammen. Das tägliche Brot ... Jesus hätte an alles – vielleicht nicht alles, aber doch an unsere Grundbedürfnisse gedacht. Dem Bertold Brecht der Dreigroschenoper hätte diese materialistische Sicht gefallen: «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral». Täglich Brot – ist ja wahr, wir müssen doch immer etwas zu beißen haben. Das brauchen alle, und das geht auch daher allen glatt über die Lippen. Das kann man sympathisch finden. Jesus, der Mensch, wäre hier alltagsfreundlich geworden, eben menschlich. Und ist es nicht typisch für Jesus, dass er die Sorge der Hungrigen teilt? Kein Zweifel, Jesus will, dass niemand hungern muss. Hat er nicht auch in seiner großen Rede vom Weltgericht (Mt 25,35) an erster Stelle seiner «Werke der Barmherzigkeit» die Speisung der Hungrigen erwähnt? Ganz passt dieser Gedanke, bei Licht besehen, freilich nicht, denn der Beter um das tägliche Brot hätte ja für sich und seinesgleichen gebetet und nicht für die Hungrigen. Aber will er hier, in seinem Gebet wirklich, dass seine Jünger Gott um Essen bitten?

Zweifel kommen auch deswegen auf, weil es, anders als in der Einleitung des Matthäus angekündigt, doch um etwas Konkretes ginge: Brot, von dem man satt werden soll, ist etwas sehr Konkretes, und folglich gehörte es zu dem, worum man nicht bitten muss, denn der himmlische Vater weiß ja schon was wir brauchen, bevor man ihn darum bittet. Die Zweifel werden nicht weniger, wenn wir nur wenige Verse nach dem Vaterunser bei Matthäus lesen: «Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt...» (Mt 6,25). Bevor wir diese Gedanken weiterspinnen, sollten wir erst einmal in den Originaltext schauen. Bei Lukas (11,3) heißt die Bitte: «*Tòn artón hemôn tòn epioúsion dídou hemîn tò kath'heméran.*» Wörtlich: Unser *epioúsion* Brot gib uns jeden Tag. Um dieses Wort «*epioúsion*», das hier noch nicht übersetzt ist, wird es im Folgenden gehen. Es erscheint auch in der Matthäus-Version (6,11) «*Tòn árton hemôn tòn epioúsion dòs hemîn sémeron.*» Wörtlich: Unser *epioúsion* Brot gib uns heute.

Epioúsios ist also das Adjektiv, das angibt, um was für ein Brot es sich handelt, übrigens das einzige Adjektiv im Vaterunser. Um es vorweg zu sagen: unsere Zweifel sind berechtigt: «täglich» kann es aus vielen Gründen nicht heißen. Der Lukas-Satz würde dann nämlich lauten: «Unser tägliches Brot gib uns täglich (jeden Tag)». ⁴ Das wäre offensichtlich Unsinn oder wie Philonenko meint, eine «unerträgliche Tautologie». ⁵ Auch Matthäus klingt schon tautologisch. In dem «täglich» – wenn es denn bei «täglich» bleiben sollte – wäre das «heute» schon enthalten. Es gibt aber noch andere gewichtige Gründe, weshalb nicht das tägliche Brot, die physische Nahrung gemeint sein kann.

Bevor wir der Bedeutung des ungewöhnlichen Adjektivs näherkommen, und es in seine semantischen Bestandteile zerlegen, muss auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, der in der jüngeren Forschung zwar durchaus bekannt ist, aber erstaunlicherweise kaum Beachtung gefunden hat. Dem Kirchenvater Origenes aus dem dritten Jahrhundert und in seinem Gefolge auch Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. war er allerdings aufgefallen. ⁶ «*Epioúsion*» ist nämlich mehr als nur ungewöhnlich, es handelt sich um ein sogenanntes *hapax legomenon*, ein Wort, das es eigentlich im Griechischen gar nicht gibt – sonst nicht gibt. Das weisen auch die maßgeblichen großen Griechisch-Lexika aus, der deutsche «Pape» und der englische «Lidell-Scott». Beide geben als Belegstellen ausschließlich unse-

re beiden Evangelien an.⁷ Dass sowohl bei Lukas, wie auch bei Matthäus, die sich bei dieser Bitte nur unwesentlich unterscheiden, dasselbe, sonst unbekannte Wort erscheint, lässt darauf schließen, dass das «epioúision» auch in der gemeinsamen Vorlage, der Logienquelle Q stand.

Die Evangelien sind in einem sogenannten Koiné-Griechisch verfasst, der *lingua franca* der hellenistischen Welt. Man sprach es als Zweit- und Fremdsprache. Die Evangelisten waren keine griechischen Muttersprachler, und man kann von einem durchaus beschränkten Wortschatz ausgehen. Umso bemerkenswerter, wenn da eine eigens erfundene Vokabel auftaucht, die es sonst nirgends gibt. So spricht alles dafür, dass der Neologismus auf das aramäische Original zurückgeht, also auf Jesus selbst.

Jeder Neologismus stellt uns vor die Frage: Warum erfindet jemand ein neues, bisher nie dagewesenes Wort? Ein solcher neu geprägter Begriff ist ein sprachpragmatisches Ausrufezeichen, das Aufmerksamkeit erzeugen soll. Durch die analytische Sprachphilosophie sind wir für die Sprachpragmatik inzwischen ausreichend sensibilisiert worden und können verstehen, was ein solches *hapax legomenon* zu bedeuten hat. Es beansprucht Einmaligkeit. Etwa so: Das, was ich mit diesem Wort, das ihr sonst nicht kennt, sagen will, ist unvergleichlich, etwas so Besonderes, dass ich dafür einen eigenen, einen neuen Ausdruck bilden musste.

Und nun soll «epioúision» «täglich» heißen, «tägliches Brot»? Was ist hier geschehen? Ist hier eine sprachpragmatische Singularität buchstäblich alltäglich gemacht, d.h. ins Gegenteil verkehrt worden? Bevor wir dies als Pointe verbuchen, sollten wir uns klar machen, mit was für einer ehrwürdigen Gebetstradition wir es hier zu tun haben. Sie geht bis ins zweite Jahrhundert zurück, bis auf die ersten Versuche, die Bibel ins Lateinische zu übersetzen.

Man fasst diese Texte unter dem Sammelnamen «Vetus latina» zusammen. Dort heißt es: «*Panem nostrum cotidianum (täglich) da nobis hodie*», «Unser tägliches Brot gib uns heute», und so betet es die Christenheit in ökumenischer Eintracht mehrheitlich bis heute. Wie es zu dieser Übersetzung kam, dazu unten mehr. Wie viele Generationen haben täglich das «tägliches Brot» im Munde geführt und oft genug, ohne dass sie es wirklich hatten? Eben deshalb steht diese Gebetstradition nun wie ein Gebirgsmassiv vor uns und wirft einen langen Schatten.

Bevor wir uns den semantischen Bestandteilen des Adjektivs «epioúsios» und seiner ursprüngliche Bedeutung zuwenden, hilft vielleicht schon ein genauer Blick auf das, worauf es sich bezieht, das Brot.

3. Ungesäuertes Brot

Nicht erst Jesus hat Brot zum Sinnträger gemacht. Die Tradition, im Brot nicht nur etwas Alltägliches sondern etwas Besonderes zu sehen, geht auf die Exodus-Sagen zurück. Dort wird in Exodus 12, wo der eigentliche Auszug geschildert wird, das Brot zu einem Hauptthema. Es geht zunächst um den Gegensatz von Sauerteigbrot und ungesäuertem Brot. Das normale Brot, das Grundnahrungsmittel für jeden Tag, wird plötzlich verboten: Eine Art Ausnahmezustand wird ausgerufen, und es ist Gott, der hier redet: «Sieben Tage lang sollt ihr ungesäuertes Brot essen» (Ex 12,15). Neunmal wird in ähnlichen Wendungen dieselbe Vorschrift eingeschärft:

«Esst also nichts Gesäuertes». Zweimal wird gedroht: «Jeder, der Gesäuertes isst, er sei fremd oder einheimisch, soll aus der Gemeinde Israel ausgemerzt werden.» (12,19) Und zwei Verse vorher hatte es geheißen: «Begeht das Fest der ungesäuerten Brote! Denn an diesem Tage habe ich eure Scharen aus Ägypten herausgeführt.» (12,17)

Hatte er (Gott) denn schon? Vom eigentlichen Aufbruch war bis hierher noch gar nicht die Rede ... Aber wir treffen schon auf eine erste Semantisierung. Das ungesäuerte Brot wird mit einer Bedeutung belegt. Es wird mit der großen Rettungstat Gottes in Verbindung gebracht: Er hatte Israeliten aus Ägypten herausgeführt. Dem ungesäuerten Brot wird ein Fest gewidmet, und es wird zum Zeichen der Befreiung erklärt. Die Zeitverhältnisse folgen keiner Erzähllogik. An Stellen wie dieser machen wir uns klar, dass die biblische Erzählweise nicht linear ist. Wir stoßen hier wie so oft auf redaktionelle Ungereimtheiten. Textstücke sind aneinander gefügt, die nicht in einer logisch stimmigen Zeitenfolge geordnet waren. Als die Tora «geschlossen» wurde, hat man sie nicht erzähllogisch geglättet. An der Heiligen Schrift danach noch redaktionelle Eingriffe vorzunehmen, wäre ein Sakrileg gewesen. So lesen wir, bevor überhaupt der eigentliche Auszug geschildert wird, erst einmal die Vorschriften, wie man sich an ihn erinnern soll und wie das Pessach-Fest zu feiern sei (Ex 12,25–27). Erst sieben Verse danach heißt es in Ex 12,34: «Das Volk nahm den Brotteig ungesäuert mit; sie wickelten ihre Backschüsseln in Kleider ein, und luden sie sich auf die Schultern»; und in Ex 12, 39: «Aus dem Teig, den sie aus Ägypten mitgebracht hatten, backten sie ungesäuerte Brotfladen, denn der Teig war nicht durchsäuert, weil sie aus Ägypten verjagt worden waren und nicht einmal Zeit hatten, für Reiseverpflegung zu sorgen.»

Wieder einmal treffen wir auf zwei konkurrierende Ätiologien: Ist es die neunmalige göttliche Weisung, die am Anfang der Tradition des ungesäuerten Brotes steht, oder die plötzliche Vertreibung durch die bösen Ägypter? Wir können uns zu der heiligen Scheu gratulieren, welche die Überlieferer der Heiligen Schrift daran gehindert hat, die Widersprüche zu beseitigen. So können wir die Zeitverhältnisse ordnen und die Genese des ungesäuerten Brotes als Kultobjekt mit allen Vorbehalten, was die Historizität der Ereignisse angeht, einigermaßen rekonstruieren.

4. Das ungesäuerte Brot wird Sinnträger

So könnte es gewesen sein: Ein hastiger Aufbruch in die Wüste erlaubte es nicht, normales, alltägliches Brot, das durch die Fermentation mit Sauerteig, wie man es gewohnt war, herzustellen. Sauerteig braucht eine bestimmte Temperatur und muss ruhen. Daher ist das Verfahren bei allen Nomaden und Wüstenbewohnern unbekannt. So wird ungesäuertes Brot zunächst mit der Wüste und mit dem Erlebnis des Exodus in Verbindung gebracht. Eigentlich fehlte dem Brot etwas, die gewohnte Würze. Schuld daran waren laut Ex 12,39 die feindlichen Ägypter, die den Kindern Israels nicht einmal Zeit gelassen hatten, für Reiseverpflegung zu sorgen. Aber gerade dadurch wird das Wüstenbrot zu etwas Besonderem und Anderem, es wird alteritär. Und es wird zu einem Sinnträger. Es wird zum Brot der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten. Diese Semantisierung, d.h. Aufladung mit einer

bestimmten Bedeutung, wird dann in einem zweiten Schritt – eigentlich könnte man von neun Schritten sprechen – durch die göttlichen Vorschriften mit der Installation eines eigenen Festes bekräftigt und gesichert. So kann für alle künftigen Generationen, die keine eigene Erinnerung an den Exodus und das Wüstenbrot mehr auf der Zunge haben, die Bedeutung des ungesäuerten Brotes festgehalten werden. Das Brot, dem etwas fehlt, ist mit einem göttlichen Befreiungsindex versehen worden, einer Alteritätsmarkierung.

Einmal mehr werden wir auf diese besondere Art der Indizierung des Anderen (lat. *alter*) aufmerksam: Es fehlt etwas, es wird etwas weggenommen und vorenthalten. Einmal mehr ist die Alteritätsmarkierung die Spitzmarke der monotheistischen, privativen Theologie.⁸

5. Brot vom Himmel

Zur Exoduserzählung gehört auch die doppelte Wundergeschichte vom Manna, dem vom Himmel fallenden Brot, mit dem Gott das hungernde Volk in der Wüste speist. (Ex 16, 15f.) Auch hier handelt es sich nicht um gewöhnliches Brot, sondern «etwas Feines, Knuspriges», das die Israeliten nicht kannten. Aber Mose spricht: «Das ist das Brot, das JHWH euch zu essen gibt» Das allein ist schon ein Wunder. Es sollte aber noch ein Wunder im Wunder folgen. Deshalb erfahren wir: Manna ist nicht haltbar. Es verfault schnell und muss daher *täglich* frisch vom Himmel fallen und *täglich* gesammelt werden. Wunderbarerweise verdirbt es am Tag vor dem Sabbat nicht, und das Volk kann die doppelte Ration sammeln. So hilft Gott seinem Volk, das Arbeitsverbot am Sabbat zu halten. Auch der Sabbat, der Tag JHWHs, wird durch eine Vorenthaltung alteritär markiert, d.h. geheiligt: keine Arbeit. Arbeiten heißt Zwecke verfolgen. Die wichtigsten, die letzten Zwecke bleiben JHWH vorbehalten.

Das himmlische Brot aber wird auf diese Weise mit dem Aspekt der Täglichkeit behaftet. Diese Täglichkeit hat ihre Ursache in der Verderblichkeit. In diesem faktensprachlichen Umstand ist in nuce das Drama der verrinnenden Zeit enthalten. Was gestern noch essbar war, nährt heute schon nicht mehr. Ohne die Verderblichkeit hätte es des Zusatzwunders nicht bedurft, das den Sabbat einzuhalten erlaubte und ihn damit bekräftigte. Die Erzähllogik dieses Zusatzwunders macht also aus dem himmlischen Brot ein tägliches. Es rettet das Volk, stillt den Hunger, dient der Sättigung und befriedigt das lebenserhaltende Grundbedürfnis des Menschen. Eine folgenreiche Doppelcodierung. Die Lehre des Manna lautet: Himmlisches Brot ist nicht haltbar. Man braucht es täglich neu und frisch.

6. Das singuläre Brot

Zurück zum Vaterunser und seiner vierten Bitte. Zunächst hatte uns beschäftigt, dass das zum Brot gehörige Adjektiv ein *hapax legomenon* ist und wir hatten erkannt, dass dieser Neologismus, ohne dass wir ihn überhaupt übersetzt haben, die unausgesprochene Botschaft enthält: Es muss etwas Einzigartiges sein, das dieses Brot auszeichnet, denn auch das Adjektiv, das es qualifiziert, ist einzig. Gibt es im Bedeutungsfeld des Vaterunser ein singuläres Brot? In der Tat! Es liegt nahe, das

singuläre Brot des Vaterunsers mit dem Brot in Verbindung zu bringen, von dem Jesus beim letzten Mahl mit den Zwölfen sagt: «Das ist mein Leib».

Für die Evangelisten ist Jesus der Fleisch gewordene Singular. Dies gilt besonders für Johannes. Über das Fleisch gewordene Wort, das «Im Anfang» war und «unter uns [für 33 Jahre; *Anm. E.N.*] sein Zelt aufgeschlagen hat» (*eskénōsen en hēmīn*) (Joh 1,14) ist in zweitausend Jahren so viel nachgedacht und geschrieben worden, dass ich es hier bei einem allerdings stark unterstrichenen Hinweis belasse. Die Einzigkeit Jesu ist der Kern der Christologie.

Können wir unterstellen, dass Jesus bei dem Gebet, das er für seine Gefolgschaft formulierte, sein Ende kommen sah? Die Evangelien sind voll von Vorverweisen die offensichtlich auf Jesus selbst zurückgehen. Natürlich sind diese Texte im Nachhinein verfasst worden, als das Schicksal Jesu sich längst vollendet hatte, aber nicht alle können als *vaticinium ex eventu*⁹ abgetan werden. Was spricht dagegen, dass er das Brot bei seiner Formulierung des Vaterunsers schon als das Medium im Sinn hatte, das seine Lebenszeit überdauern sollte? Es wäre dann das Brot für alle Zukunft, für die Zeit danach, wenn das Zelt nach 33 Jahren wieder abgeschlagen sein würde (Joh 1,14). Wenn die Exegeten darüber diskutieren, ob die Verbindung des Brotes der vierten Bitte mit der späteren Gegenwart Christi im eucharistischen Brot nicht eher auf das Konto der Evangelisten gehe, welche womöglich die eucharistische Praxis rückprojiziert hätten, wäre das Ergebnis dasselbe. Die Frage, auf die es ankommt, lautet: legt sich eine solche Verbindung nahe oder nicht?

7. Die große Brotrede

Am deutlichsten wird sie in der großen Brotrede Jesu in Kapharnaum beantwortet, die sich im Johannesevangelium findet (6,22–59). Sie schließt sich an die Wundererzählung von der Brotvermehrung an. Hier hatte das Brot alle satt gemacht: «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.» (6,26) Hier treffen wir wieder auf das Dauerproblem des Gottespredigers. Der, dem er zur Präsenz verhelfen will, ist kein Ding in der Welt. Von ihm kann nur indirekt geredet werden. Immer wieder muss er erleben, dass er nicht verstanden wird, wenn er sich auf der Zeichenebene bewegt und in Gleichnissen redet. So geht es ihm auch im nächtlichen Gespräch mit Nikodemus, der gefragt hatte, wie es denn sein könne, dass ein Erwachsener in den Mutterschoß zurückkehrt, als Jesus von der Wiedergeburt aus dem Geist gesprochen hatte.

«Begrift und versteht ihr immer noch nicht, ist denn euer Herz verstockt?» So fährt er die Jünger auch in Mk 8,17 an, die sich um ihren Proviant Gedanken machen. Sie «...hatten vergessen, bei der Abfahrt Brote mitzunehmen [...] und er warnte sie: Gebt acht, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes. Sie aber machten sich Gedanken, weil sie kein Brot bei sich hatten.» Vom Brot, das satt macht, reden die Jünger. Wenn Jesus von Brot redet, mit oder ohne Sauerteig, geht es ihm darum gerade nicht.

Über das, worum es ihm geht, kann Jesus nur in Gleichnissen und in handlungs- und wörtersprachlichen Zeichen sprechen. Das ungesäuerte Brot, das eigentlich allen, die mit dem Exodus-Narrativ vertraut waren, als das Brot der Be-

freijung hätte bekannt sein können, stand im Gegensatz zu der Sauerteig-Welt der Pharisäer und des Herodes, bzw. der Sadduzäer. Matthäus erläutert die Szene in seiner Überarbeitung des Markustextes etwas ausführlicher: «Warum begreift ihr denn nicht, dass ich nicht von Brot gesprochen habe, als ich zu euch sagte: Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer? Da verstanden sie, dass er nicht gemeint hatte, sie sollten sich vor dem Sauerteig hüten mit dem man Brot backt, sondern von der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer.» (16,11)

Zurück zur großen Brotrede des Johannesevangeliums. Geht es um Brot, das satt macht, oder um ein anderes Brot? «Müht euch nicht um Speise, die verdirbt, [wie das Manna, das der Sättigung diene; *Anm. E.N.*] sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt und die der Menschensohn euch geben wird.» Kann man sich klarer ausdrücken? Die Menge bittet um ein Zeichen und erinnert auch an das Mannawunder. «Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das Brot, das Gott gibt, kommt vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben. Da baten sie ihn: Herr gib uns immer dieses Brot. Jesus antwortete ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern...» (6,32–35).

Mehrfach identifiziert sich Jesus im folgenden Text mit dem himmlischen Brot und stößt dabei auch auf immer dasselbe Unverständnis (6,41): «Die Juden murrten, weil er gesagt hatte: Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. So aber ist es mit dem Brot, das vom Himmel herabkommt: Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben.»

Halten wir fest: Das Manna der Wüste ist für Jesus ein Brot, das satt gemacht hatte. Daher konnte es auch die Israeliten vor dem Hungertod retten. Das Brot, das er im Sinn hat, soll gerade nicht ein solches Brot sein. «...mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel». Aber wie das Manna ist es ein «Brot, das vom Himmel herabgekommen ist». Jesus bleibt durchaus im Bild- und Denkhorizont der Wundererzählung, überbietet sie aber in der für ihn charakteristischen Weise. Das wahre himmlische Brot ist nicht das Brot, das satt macht. Und mit diesem identifiziert er sich.

8. Hieronymus – die Übersetzung

Wir können die entscheidende Frage sogar ohne diese starken Passagen beantworten, und das liegt an der Semantik von «epiúsion», die wir nun endlich klären müssen. Dieses Wort ist zwar einmalig, es setzt sich jedoch aus zwei Bestandteilen zusammen, die alles andere als einmalig sind. Es handelt sich um die Präposition «epí» – «darauf/darüber» und das Substantiv «ousia». Beide sind sehr geläufig, sind aber bis dahin noch nie miteinander in Verbindung gebracht worden. «Epi» kann in seinen vielen Kombinationen und Kontexten natürlich auch vielerlei bedeuten, «ousia» ist ebenso variantenreich. Hier hilft ein Blick in die Vulgata, die wichtigste lateinische Übersetzung des griechischen Neuen Testaments, die auf den Kirchenvater Hieronymus zurückgeht und die frühen Versuche der Vetus latina überboten und abgelöst hat.

Wie ist er mit «epiούσιον» verfahren? Er übersetzt sehr genau. Er liefert ein seltenes Meisterstück der Übersetzungskunst. Wir hatten gesehen, wie wichtig der Umstand ist, dass es sich um ein *hapax legomenon* handelt. Von ihm geht die Botschaft des Besonderen und Singulären aus, auf die es ankommt. Hieronymus hat das erkannt und es gelingt ihm, diese sprachpragmatische Botschaft in seine Zielsprache, das Lateinische zu transportieren. Er übersetzt «epiούσιον» mit «supersubstantialem», voilà: auch das ist ein Neologismus, ein völlig ungebräuchliches Kompositum. Auch diese Kombination von «super» und «substantialis» kommt im Lateinischen sonst nicht vor. Und ebenso wie im Griechischen sind beide Wortbestandteile sehr geläufig.

9. Ein Sprung aus der Zeit

Was heißt «Ousia» in unserem Kontext? Eine besonders interessante Deutung des Begriffs, der im Deutschen am besten mit «Wesen» wiedergegeben wird, hatte Aristoteles geliefert. Für das Wesen einer Sache bildete er einen auch im Griechischen künstlich wirkenden Ausdruck: «*Tò ti ēn einai*», «Das was-es-war-Sein.»¹⁰ Damit meint er, dass das, was etwas ist, sein eigentliches Wesen, oft dadurch bestimmt wird, was es (einmal) war. Das Wesen einer Sache erkennt man dann nicht an den Akzidenzien, den oberflächlichen sichtbaren Merkmalen, sondern an ihrer Geschichte, die «darunterliegt». Diese Deutung liegt auch der lateinischen Entsprechung «substantia» zugrunde, auf die Hieronymus zurückgreift. «Substantia», wörtlich: «Das darunter Stehende/Liegende». Der heute geläufige Inhalt des Substanzbegriffs: etwas unbestimmt Materielles, läuft so ziemlich auf das Gegenteil dieser ursprünglichen Bedeutung hinaus. Das Wesen, die Substanz einer Sache, kann man gerade nicht an der materiellen Oberfläche entdecken, es ist das verborgene Darunterliegende. Genau das trifft auf das ungesäuerte Brot zu. Wie es schmeckt und aussieht – darauf kommt es nicht an. Sein Wesen ist seine Geschichte. Die ist unsichtbar und vor allem vergangen, aber man kann sie durch Erzählen in die Gegenwart heraufrufen.

Der Substanzbegriff hat bei Thomas von Aquin noch einmal eine prominente Verwendung erfahren. Auch wenn Thomas (1224–1274 n. Chr.) von Aristoteles (384–322 v. Chr.) ein paar Jahre trennen, wird er doch zu Recht als sein Schüler betrachtet. Er versucht zu verstehen und zu erläutern, was im Hochgebet, dem Kern der Eucharistiefeier, geschieht. Hier wird der Übergang von gewöhnlichem Brot in den «Leib Christi» regelrecht inszeniert. Äußerlich ändert sich an der Hostie nichts. An der Substanz des ungesäuerten Brotes, dem «Darunterliegenden» umso mehr. Diesen Vorgang bezeichnet Thomas mit einer eigenen Prägung als «transsubstantiatio», interessanterweise einer substantivierten Verbform. Aus «substantia» wird eine «substantiatio». Ein Verb, die Wortart der Bewegung, erfasst die Dynamik des Übergangs. Sie wird durch die Präposition «trans», «darüberhinaus» noch verstärkt. Diese Begriffspolitik erinnert stark an das «supersubstantialis» des Hieronymus, das Thomas aus der Vulgata gekannt haben muss. Das Verb bezeichnet den transitorischen Vorgang, das Substantiv das Ergebnis. Thomas stellt sich damit in die Tradition von Neologismen und zieht damit die Spur des monotheistischen Singulars weiter.

Im Pessachmahl, das Jesus mit den Zwölfen am Vorabend seiner Verhaftung feierte, war die Exodus-Geschichte des ungesäuerten Brotes aufgerufen und gegenwärtig gesetzt worden. Indem sich Jesus mit diesem Brot identifiziert, nutzt er diesen eingeübten Kult einer Vergegenwärtigung des lange schon Vergangenen, um mit Hilfe dieser Figur einen neuen Kult der Vergegenwärtigung zu begründen. Im Pessachmahl spricht die häusliche Kultgemeinde die vorgeschriebenen Texte, verzehrt die vorgeschriebenen Speisen und verwandelt sich in dieser Kulthandlung in die Kinder Israels, die im Begriff sind, aus dem Sklavenhaus aufzubrechen. In diesem Kult wird die inzwischen verstrichene Zeit vernichtet. Sie wird förmlich aufgehoben. Wir treffen hier auf die besonders intensive Mischung einer Sprachpragmatik, die nicht nur die Wörtersprache sondern auch Handlungs- und Faktensprechen mit umfasst. Dieser privative Akt verdient unsere volle Aufmerksamkeit: Damals ist heute, einst ist jetzt! Indem sich die häusliche Pessachgemeinde mit den Hebräern identifiziert, die aus dem Sklavenhaus aufbrechen, hebt sie den Zeitfaktor, dem sonst alles unterliegt, auf und proklamiert eine Überzeitlichkeit, die dem Geschehen ein Vorzeichen von Ewigkeit verleiht. Dabei stellt der Verzehr der Kultspeise eine besonders starke Form der Verinnerlichung dar. An diesen Sprung aus der Zeit kann Jesus anknüpfen. Er überschreibt ihn mit einer neuen Bedeutung.

Mit dem Auftrag, das ungesäuerte Brot in Zukunft mit seiner Gegenwart zu verbinden, installiert er, ganz im Pessach-Modus, einen Gedächtniskult, das Zeitmanagement, das ihn aus der Kontingenz seiner 33 Jahre befreit. Seine Aufforderung lautet: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» – die Jünger, an die dieser Auftrag geht, wissen wie das geht. Sie hatten in der alljährlichen Pessach-Feier mit dem ungesäuerten Brot diesen Umgang mit der Zeit schon eingeübt. Das Brot, das zum Sinnträger geworden war, ist zunächst nur das Transportmedium für die in Israel identitätsstiftende Exodusgeschichte. An sie knüpft Jesus zwar an, aber dann überbietet er sie auf die für ihn typische Art. Das Brot, dessen Substanz und Wesen mit der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten zu bestimmen war, hatte durch Jesus, der sich mit ihm identifiziert hatte, eine zusätzliche Sinnebene gewonnen. Dieses Mehr an Bedeutung erfasst Hieronymus durch die Präposition «super», d.h. «darüberhinaus». «supersubstantialis» bildet also genau die griechische Vorlage «epiούσιον» nach.

10. Hieronymus – der Kommentar

Doch wir sind mit Hieronymus noch nicht fertig, und jetzt wird es noch einmal interessant. Hieronymus hat nämlich neben seiner Übersetzung «supersubstantialis» auch noch einen Kommentar hinterlassen. Er hatte, um hinter die Bedeutung des ungewöhnlichen «epiούσιον» zu kommen, auch noch ein Evangelium in aramäischer Sprache zu Rate gezogen, das heute nur noch in einigen Fragmenten überliefert ist, das sogenannte «*Evangelium der Hebräer*»¹¹. Könnte er womöglich hier jenes Ur-*hapax legomenon* antreffen, das dem griechischen «epiούσιον» zugrunde gelegen hatte? Aramäisch, das war schließlich die Sprache Jesu! Was er dort findet, enttäuscht auf den ersten Blick ein wenig. Was bei Matthäus und Lukas ein *hapax legomenon* war, ist hier ein ganz gewöhnliches Wort: «mahar». Es bedeutet

«morgen», «Brot von morgen». Hier sein Kommentar: «Lasst uns «von morgen» (*crastinum*) so verstehen, dass der Sinn lautet: Gib uns heute unser Brot für morgen, das heißt für die Zukunft.»¹²

Was Hieronymus hier macht, ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Er überliefert ja nichts weniger als eine aramäische Fährte, die zu unserem «epiousion», hätte führen können, folgt ihr aber am Ende doch nicht. Warum entscheidet sich Hieronymus in seiner finalen Vulgata-Übersetzung nicht für diese Version, die er doch in einem Evangelium in der Sprache Jesu angetroffen hatte? Er hätte dann formulieren müssen «panem nostrum crastinum». Stattdessen entscheidet er sich für sein «supersubstantialem».

Offensichtlich maß er dem Umstand, dass er ein Evangelium in aramäischer Sprache vor sich hatte, keine ausschlaggebende Bedeutung zu. Für ihn ist der griechische Matthäus-Text am Ende der authentischere und maßgeblichere geblieben. Das dürfte deswegen der Fall gewesen sein, weil das ganze «Evangelium der Hebräer», obwohl in der Sprache Jesu verfasst, eine Übersetzung aus diesem griechischen Matthäusevangelium war, also sekundär. Der Primärtext war und blieb für Hieronymus der griechische. Dabei folgt er, wie es die Kunst der Exegese vorschreibt, der *lectio difficilior*, denn «mahar» ist ein gewöhnliches Wort.

Die letztlich entscheidende Antwort kennen wir schon. Der geniale Übersetzer hatte die sprachpragmatische Botschaft des Neologismus «epiousion» verstanden. Aber ganz wischt er «mahar», das «Brot für morgen» nicht vom Tisch. Hier könnte er ein Echo des Manna-Doppelwunders von Ex 16 gehört haben. Dann hätte er das, was dort nur die Sabbatruhe sichern sollte, in seinem Kommentar ins Grundsätzliche gewendet: Brot für die Zukunft. Das kann ein Manna-Echo sein oder auch nicht. Wahrscheinlicher ist aber, dass Hieronymus, der voll in der eucharistischen Tradition stand, an den Gedächtnisauftrag dachte, den Jesus mit dem Brot beim letzten Abendmahl verbunden hatte: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» – das ist ein Zukunftsauftrag! An dieser Stelle könnten sich die beiden Brottraditionen vereinigt haben, und diese Vereinigung ginge auf Jesus selbst zurück.

Das erste Referenzmedium des Abendmahls ist zweifellos das ungesäuerte Pessach-Brot der Befreiung. Im Gedächtnisauftrag wird es zum Brot für morgen und alle Zukunft. Ist damit auch das himmlische Brot der Manna-Tradition aufgerufen? In diesem Gedächtnisauftrag wird ein heutiger Bibelleser nicht unbedingt eine Anspielung auf das «Brot für morgen» der Manna-Geschichte herauslesen, Hieronymus vielleicht auch nicht. Das war im ersten Jahrhundert anders. Für die Bedeutung, die man etwa im palästinensischen Targum und im jüdischen Umfeld der Manna-Erzählung beimaß, kann Marc Philonenko reiches Belegmaterial anführen.¹³ Er zitiert eine Reihe von intertestamentarischen Texten und Autoren, mit denen er belegt, dass es einen ausgedehnten Hof von Legenden und Assoziationen um das Manna-Motiv im jüdischen Milieu der Zeit Jesu gab. So kann er zeigen, dass das «Wunderbrot», von dem auch der Psalm 78, 24f¹⁴ spricht, mit endzeitlichem, himmlischem Sinn angereichert wurde. Das Doppelwunder, das die Heiligung des Sabbats möglich gemacht hatte, hatte also zur Zeit Jesu und im ersten Jahrhundert zu einer endzeitlichen Sicht auf den «großen Sabbat» als Heilszeit geführt.

Philonenko zieht folgendes Resumé: « Die vierte Bitte des Vaterunsers ist eschatologischer Natur. Im Hintergrund stehen Spekulationen über das Manna, die sich im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in jüdischem Milieu entwickelt haben.»¹⁵ Philonenko würdigt die Übersetzungsleistung des Hieronymus nicht. Er kommt zu dem für uns verblüffenden Urteil, seine Übertragung des «epiούσιον» mit «supersubstantialis» sei eine bloße Nachahmung des griechischen Neologismus.¹⁶ Aber was kann ein Übersetzer aus dem Griechischen besseres machen, als nicht nur die Semantik, sondern auch die Sprachpragmatik dieser Sprache in seine Zielsprache zu überführen?¹⁷ Und auf die Idee, dass der griechische Neologismus die Nachahmung eines aramäischen Neologismus ist, der mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Jesus-Original zurückgeht, ist er auch nicht gekommen.¹⁸

Man muss ihm bei dieser Einschätzung, die dazu geführt hat, dass er die vierte Bitte ausschließlich auf die Manna-Tradition und das Sabbatwunder zurückführt, nicht zustimmen. Auch wenn er mit einer Minderheit anderer Autoren, das epiούσιον vom griechischen «epienai» (kommen, gehen) ableitet und damit zur Lesart: «Brot für den kommenden Tag» gelangt,¹⁹ ist seine eschatologische Deutung im Ergebnis nicht sehr weit entfernt von Hieronymus entfernt. Das himmlische Brot für den großen Sabbat und das überwesentliche himmlische Brot hätten einen sehr ähnlichen Sinn.

Die Ergebnisse seiner intertestamentarischen Literaturrecherche sind aber in einem ganz anderen Sinn von Bedeutung. Sie machen uns nämlich auf einmal klar, wie es zum «täglichen Brot», der aus heutiger Sicht falschen Vetus Latina-Übersetzung der Brotbitte, kommen konnte. Wenn wir von Philonenkos Recherche ausgehen, dann konnte der frühe Übersetzer der Vetus Latina mit seinem «panem cotidianum», «tägliches Brot», nämlich damit rechnen, dass seine Leser/Hörer schon den eschatologischen Manna-Bezug mithören und herstellen würden. «Tägliches Brot» wäre dann das eschatologisch aufgeladene Manna-Brot vom Himmel. Falsch wird diese Übersetzung erst, wenn dieser Rezeptionsrahmen wegfällt und der Resonanzraum von eschatologischen, man könnte auch freier formulieren, von «überwesentlichen» Manna-Bezügen nicht mehr existiert.

Der Hieronymus-Kommentar zu «epiούσιον» und «mahar», vor allem die Tatsache, dass er an «supersubstantialis» festhielt, zeigt, dass dies im vierten Jahrhundert und außerhalb der judenchristlichen Tradition schon der Fall war. Die «Heidenchristen» warteten nicht mehr auf das Manna des großen Sabbat, sondern auf die Wiederkunft Christi. Der eschatologische Subtext, der in der Formulierung des «cotidianum», «tägliches Brot» ja auch nicht ausdrücklich gemacht war, konnte nun nicht mehr mitgehört werden. Erst jetzt sinkt das «tägliche Brot» auf seinen flachen Sinn herab und wird zur banalen leiblichen Nahrung. So musste es allerdings dann auch (miss)verstanden werden, und so versteht es bis heute die Mehrzahl der christlichen Beter.²⁰ Hieronymus aber hatte durch sein «supersubstantialis» den Versuch unternommen, den ursprünglichen Sinn zu retten und zu sichern. Die Vulgata hat ihn bewahrt, die Gebetpraxis leider nicht.

So können wir mit ihm als Ergebnis festhalten: Jesus hat schon in dem Gebet für die Seinen mit Blick auf sein nahes Ende und die Zeit danach das überwesentliche Brot als Brot für die Zukunft, als neues Gottesmedium installiert.

11. Probe bestanden: Jede Bitte ergibt sich aus der vorigen

Nachdem nun ausgeschlossen ist, dass es sich bei der vierten Bitte um die physische Nahrung handelt, an die der heutige Beter denken muss, wenn er um das tägliche Brot bittet, und nachdem wir mit Hieronymus und danach mit allen, die wie Peter Abälard in die Vulgata geschaut haben, aber auch mit Origenes, mit Philonenko und Benedikt XVI. eine andere Deutung sehen, können wir eine Probe machen. Wir können nachschauen, wie sich diese Lesart der vierten Bitte zur vorangegangenen dritten Bitte verhält. Jede Bitte, so hatten wir bis dahin feststellen können, hatte sich ja konsequent aus der vorigen ergeben. Und mit der Sattmacher-Bitte wäre die gedankliche Verschränkung der Bitten abgerissen. Die Bitte um physische Nahrung wäre ein ganz neuer Gedanke gewesen, ein Bruch in einem sonst so bündigen Gedankengang, ein Sprung auf eine ganz andere Ebene. Erinnern wir uns: In der dritten Bitte war darum gebeten worden, dass der Wille Gottes Wirklichkeit werden möge: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.»

Die Bitte enthält die Frage aller Fragen: Was ist denn der Wille Gottes, und wie kann ich ihn erkennen? Mit dieser Frage sind wir mitten im zentralen Medienstreit, der alle vier Evangelien durchzieht. Es ist der Streit mit den Schriftgelehrten, der Streit um die Schrift und ihren Status. Sie war doch für die Gegner Jesu der einzige und im Buchstaben verbindliche Weg, den Willen Gottes zu ermitteln. Eigentlich musste er gar nicht groß ermittelt werden, da er ja schon festgeschrieben war, er musste nur befolgt werden.

Und gibt denn die Lesart: «Unser überwesentliches Brot für morgen gib uns heute» einen anschlussfähigen Sinn, der die Spur der dritten Bitte weiterzieht? Die Antwort ist: ja! Jeden Tag himmlisches Brot essen, jeden Tag maximale Gottesnähe herstellen, das ist die Antwort Jesu auf die Frage aller Fragen, die Frage nach dem Willen Gottes, die sich aus der vorigen Bitte ergibt, die da lautete: «Dein Wille geschehe», nicht nur im Himmel, wo es sich von selbst versteht, sondern hier auf Erden und jetzt: heute! Dafür findet sich noch ein zusätzliches Indiz im vierten Kapitel des Johannesevangeliums: Einmal, in Samarien drängen seine Jünger Jesus, etwas zu essen. «Er aber sagte zu ihnen: Ich lebe von einer Speise, die ihr nicht kennt. Da sagten die Jünger zueinander: Hat ihm jemand etwas zu essen gebracht? Jesus sprach zu ihnen: Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu Ende zu führen.» (Joh 4,31–34)

Der Wille Gottes wird verinnerlicht wie eine Speise, eine Speise allerdings im übertragenen Sinn! Dieser Gedanke, dass es eine Speise im übertragenen Sinn und einen Zusammenhang zwischen dem Willen Gottes und dieser Speise gibt, begegnet uns genau bei der Frage, wie die dritte mit der vierten Bitte zusammenhängt. Der Wille Gottes muss inkorporiert werden – wie eine Speise, wie Brot. Und schlagartig wird klar, dass wir hier vor der großen Medienalternative stehen, die Jesus, der bei der Kritik an den Schriftgelehrten nicht stehen bleibt, nun anbietet: Wer jeden Tag das überwesentliche himmlische Brot für morgen empfängt und sich einverleibt, stellt jeden Tag neu die Frage nach dem Willen Gottes und kann und muss sie aus der gewonnenen Gottesnähe, die das Brot herstellt, jeden Tag neu beantworten, ein *aggiornamento*, ein heutig Werden ganz grundsätzlicher Art. Dieses «jeden Tag» finden wir ja auch wörtlich in der Lukas-Version der vierten Bitte, in der es heißt: «*káth'heméran*» – «jeden Tag». Bei der Hieronymus-Übersetzung

kommt es natürlich auch nicht mehr zu der «unerträglichen Tautologie» (Philonenko), die schon ein starkes Argument dafür war, dass mit der Übersetzung des «epiousion» mit «täglich» etwas nicht stimmen konnte. Dann hätte es in der Tat heißen müssen: «Unser tägliches Brot gib uns täglich».

So hatte Jesus mit dem «überwesentlichen Brot für morgen an jedem Tag» seine gegenwartspflichtige Alternative zur Schrift angeboten und ihr eng ausgelegtes Monopol überboten. Sie ist der bessere Weg, den Willen Gottes zu ermitteln. Das neue Medium macht gegenwartspflichtig.

12. Schuld und Sünde – die Differenzmarker

Diese in die äußerste Konsequenz getriebene Gottesnähe geht freilich ein hohes Risiko. Wer auf dem Gipfel steht, steht auch am Abgrund. Aus der Tiefe klingt das Versprechen der Schlange herauf: «Ihr werdet sein wie Gott» (Gen 3,4). Die gefühlte Gottesnähe des Beters, der sich als Kind an den Vater wendet, darf nicht zur Usurpation einladen. Wenn er, weil er ja so fromm ist, seinen eigenen Willen vom Willen Gottes nicht mehr unterscheidet, wird er zum Usurpator. Der erschlichene Thron Gottes kann für ihn zum Schleudersitz werden. Vor diesem Absturz sollen ihn die folgenden Bitten des Vaterunsers bewahren. Die nächste, die fünfte Bitte lautet: «Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern».

Die Einsicht, dass ich ein Sünder bin, der auf Vergebung angewiesen ist, betrifft zunächst die Beziehung zu Gott, der mir vergeben möge. Wir bleiben in der Gedankenspur: Wo sein Königtum anbricht und sein Wille geschieht, wo das himmlische Brot nährt, versteht es sich von selbst, dass die Vergebung, die ich nötig habe, auch den Mitmenschen zuteil werden muss, die meine Vergebung nötig haben. «Wie auch wir vergeben...». Das ist die erste Konsequenz, die in der Bitte selbst ausgesprochen ist. Eine zweite, nicht weniger wichtige, muss nicht ausgesprochen werden, denn sie ergibt sich wie immer aus der vorigen Bitte. Wenn ein Beter sich ganz dem Vollgefühl seiner Gottesnähe überlässt und himmlisches Brot ihn satt gemacht hat, wähnt er sich womöglich auf dem erwähnten Gipfel der Inkarnation. Was kann ihn vor dem Absturz in die Usurpation bewahren? Es ist die nächste Bitte, die Bitte um Vergebung. Sie macht ihm klar, dass er ein Sünder ist, denn sonst bedürfte er ja nicht der Vergebung. Erinnern wir uns noch einmal an den Satz aus der Bergpredigt, der dieselbe Einsicht regelrecht erzwingt: «Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.» (Mt 5,48) Wer könnte das von sich behaupten? Ihm entspricht der Satz Jesu, mit der er die Ehebrecherin gerettet hat: «Wer ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie.» (Joh 8,7) Wer angehalten wird, um Vergebung zu bitten, dem wird klar gemacht, dass das himmlische Brot, um das er gebetet und das er vielleicht auch erhalten hat, ihn keineswegs schon zu einem Bewohner des Himmels macht.

Der Einsicht des Paulus: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.» Aus dem Römerbrief (3,23) kann man in diesem Sinne deuten. Das muss und darf kein Einstieg in den Selbsthass und eine große Zerknirschungsrhetorik sein, eigentlich reicht erst einmal die Einsicht in die Differenz zwischen Gott und Mensch. Die Sünde ist der Differenzmarker. Die Einsicht, ein Sünder zu sein,

kann vor den Gefahren der Usurpation warnen. Aber diese Gefahr ist noch nicht ganz beseitigt.

«Und führe uns nicht in Versuchung» lautet die nächste Bitte. Über sie ist viel nachgegrübelt worden. Man hat sich gefragt: Was wäre das denn für ein Gott, der einen in Versuchung führt? Abba, der liebe Vater kann das doch nicht sein! Müsste es daher nicht besser heißen: «Und führe (und geleite) uns *in der Versuchung*? Der Jakobusbrief, in dem es heißt «Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt.» (Jak 1, 13) weist diesen Gedanken klar ab. Daher sollte man, bevor man zu solchen «Verbesserungen» seine Zuflucht nimmt, überlegen, ob nicht auch diesmal die Gedankenspur, die das Gebet bis hierher doch so konsequent verfolgt hat, eine Antwort bereithält? Die Brotbitte, die ja in ihrem metaphorischen Kern und wenn wir die eucharistischen Bezüge mitbedenken, geradezu eine inkorporierende Verinnerlichung Gottes vor Augen stellt, kann zu einer sehr speziellen Versuchung werden.

Wir sollten uns daran erinnern, für wen das Gebet gedacht ist. Das sind die Jünger Jesu. Wer das Gebet spricht, will ihm folgen. Er ist ihr Vorbild der Gottesnähe, ja der Gottesgegenwart und bietet statt der Frömmigkeit der Schriftgelehrten eine Frömmigkeit der Inkarnation für alle an: himmlisches Brot jeden Tag. Könnte es nicht sein, dass derjenige, der dieses Brot gegessen hat, gerade durch diesen Versuch, Gott in sich aufzunehmen, in eine alte Versuchung gerät? Es wäre dieselbe, die die Schriftgelehrten und Pharisäer zur Selbstgerechtigkeit verleitet.

Den Gedanken einer Inkarnation für alle, wie sie der Johannesprolog verheißt, den wir schon mit seinem «...allen aber gab er Macht, Kinder Gottes zu werden» zitiert haben, und alle anderen Hinweise, dass wir zu ihm, wie Jesus «Abba» sagen können, hat Gerd Neuhaus in einer glücklichen Wendung als «horizontale Inkarnation» bezeichnet.²¹ Davon unterscheidet er die «vertikale Inkarnation», das in Jesus Fleisch gewordene Wort von Joh 1, 14. Ohnehin denkt man traditionell, wenn von Inkarnation die Rede ist, erst einmal nur an Jesus. Es mag dann ein schöner Gedanke sein, dass Jesus kein Einzelkind war und dass der Sohn Gottes die Jünger einlädt, sich als seine Geschwister zu betrachten. Aber, so fragt Gerd Neuhaus durchaus zu recht, besteht nicht doch ein Unterschied zwischen der horizontalen und der vertikalen Inkarnation? Zwischen Jesus als der Ikone der Sündenlosigkeit und den Sündern, die wir, gemessen an der göttlichen Vollkommenheit als Menschen sind? Worin besteht also die Versuchung? Könnte es nicht sein, dass sie darin besteht, diesen Unterschied zu vergessen? Diese Frage hat es in sich und wir müssen sie später noch einmal aufgreifen. Es ist auch die Frage, worin die Vertikalität und Singularität des Christus besteht. Auf den ersten Blick scheint das keine Medienfrage, sondern die zentrale Frage einer christlichen Dogmatik zu sein. Wir können sie aber schon deswegen nicht einfach beiseite lassen, weil sie medial folgenreich ist.

In jedem Fall konnten wir wieder eine konsequente Fortführung des Gedankens entdecken, der die vorausgegangene Bitte bestimmt hatte. In ihr waren Schuld und Sünde ins Bewusstsein gehoben worden. Wer sie ausgesprochen hat, kann der nicht der Meinung sein, dass der liebe Vater die Vergebung, um die er da gebeten hat, ihm auch hat zuteilwerden lassen? Und selbstverständlich könnte er auch innerlich bereit sein, auch seinen «Schuldigern» zu vergeben. Wer bis hierhin dem

Sinn des Gebetes gefolgt ist, könnte sich ganz auf der Seite Gottes platzieren. Er wäre dann umstandslos ein Guter! Die Versuchung, daraus einen Besitzanspruch abzuleiten, ist groß. Gerd Neuhaus hat in vielen Varianten die besondere Versuchung derer beleuchtet, die sich in den Dienst des Guten gestellt haben und die für ihre guten Zwecke auch einmal über Leichen gehen. Sarastro, der allen, die seine «Lehren nicht erfreuen» das Menschsein abspricht, Robespierre, der «Tugendhafte», der dem «siècle de lumieres» die Gestalt des Guillotine-Terrorismus verleiht.²² Soweit muss es bei den Jüngern Jesu nicht kommen. Aber die Kirchengeschichte ist voll von Beispielen für die verdeckte Selbstermächtigung von Gottesstreitern. Neuhaus weist zu Recht auf das Phänomen der Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden hin.

Am Ende steht die Bitte: «Und erlöse uns von dem Bösen». Hier scheint es zunächst einmal nicht um das metaphysisch Böse schlechthin zu gehen, auch nicht um die Frage, ob *der* Böse, am Ende gar der Satan gemeint ist, oder *das* Böse. Im Griechischen heißt es: «...*apó tou ponerou*», das heißt: erlöse uns von dem, was Not und Arbeit macht, was unglücklich macht und belastet. Diese eher harmlosen Vokabeln machen aus der letzten aber noch keine Bitte um Wellness, denn dann wären wir auf der Ebene der konkreten Bitten, die Matthäus in seiner Einleitung ausschließt. Die Abwesenheit all dessen, was beschwert und belastet, was wäre sie anders als eine vollständige Erlösung?

Wenn wir nun im Rückblick das Gebet als Ganzes betrachten, erkennen wir noch einmal die in sich schlüssige, klare Gedankenführung, bei der sich jede Bitte aus der vorigen ergibt. Nicht zufällig sind die Bitten jeweils durch ein «und» verbunden. Das ist mehr als eine parataktische Aneinanderreihung. Was wäre die vierte Bitte ohne die fünfte, die dafür sorgt, dass die Gottesnähe, die das himmlische Brot möglich macht, nicht den Abstand zu Gott beseitigt? Indem sie daran erinnert, dass der Beter bei aller Gottesnähe ein Sünder bleibt, ist sie die Bitte der Vorenthaltung, die zum Monotheismus so wesentlich gehört. Und was wäre die fünfte Bitte ohne die Verstärkung der sechsten, die endgültig die Gefahr der usurpatorischen Versuchung benennt?

Die Brotbitte steht in der Mitte. Sie ist wie ein Schlussstein, der den Gedankenbogen zusammenhält, und wir erkennen, dass dies nur der Fall ist, wenn wir sie, die gewiss nicht zufällig in der Mitte steht, richtig übersetzen und interpretieren, so dass kein Bruch entsteht, wie es der Fall wäre, wenn wir sie weiterhin, im Trott einer Gewohnheit, die so alt und ehrwürdig sie auch sein mag, als Sattmacher-Bitte verstehen. Mit dieser Deutung erkennen wir auch, dass die richtige Übersetzung nicht nur für die innere Gedankenführung des Vaterunsers wichtig ist, sondern weit über das Gebet hinausweist. In der Entwicklung der Mediengeschichte des Monotheismus, in der der Wechsel vom Kultbild zur Kultschrift den ersten Quantensprung darstellt, ist der Wechsel von der Vorstellung, dass sich in einer Heiligen Schrift der Wille Gottes buchstäblich manifestiert, zu der Vorstellung, dass im Menschen selbst, der sich täglich neu in der Bitte um das Brot der Gottesgegenwart mit ihm verbindet, ein Höhepunkt erreicht. So wird die vierte Bitte zum Schlüssel dieser Mediengeschichte. Das muss anderenorts noch genauer gezeigt werden.²³

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Marc PHILOENKO, *Das Vaterunser*, Tübingen 2002. Philonenko konzentriert sich auf Spuren und Parallelen in den «intertestamentarischen Schriften», d. h. den Schriftrollen vom Toten Meer und den aramäischen Targumen um von dort neue Indizien für die Interpretation zu gewinnen.

² Vgl. Joachim JEREMIAS, «Abba», in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 45 (1954) 131–132. Vgl. auch Ernst KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1970, 187–214.

³ «Da lache ich ja!» Das kann man sagen, ohne zu lachen. Wer dagegen sagt: «Ich befehle dir...» hat einen Befehl erzeugt.

⁴ So übersetzt tatsächlich auch Ernst DIETZFELBINGER in seiner *Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch nach der Ausgabe von Nestle-Aland*, Neuhausen 1986.

⁵ PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 78.

⁶ Vgl. ORIGENES, *De oratione*, 2. Teil, cap. 18–30, insbes. Cap 27, 7–13. Und Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I, Freiburg i. Br. 2007, 188.

⁷ Vgl. W. PAPE, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig 1914,

⁸ «Privativ» von lat. Privatio = Beraubung, Wegnahme. Privative Theologie steht im Gegensatz zu einer affirmativen Theologie, die mit positiven Attributionen arbeitet.

⁹ Eine Zukunftsprophezeiung, bei der der Verfasser auf das Vorausgesagte schon zurückblicken kann.

¹⁰ Vgl. Erwin SONDEREGGER, *Die Bildung des Ausdrucks to ti en einai durch Aristoteles*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 65 (1983) 18–39.

¹¹ Auch als «Evangelium der Nazoräer» bekannt. Philonenko: «In diesem judenchristlichen Evangelium wurde epioúsios wohl mit mahar übersetzt und nicht umgekehrt.» A.a.O., 80.

¹² HIERONYMUS, *Kommentar zu Matthäus*, Vgl. W.D. STROKER, *Extracanonical Sayings of Jesus*, Atlanta 1989, 204.

¹³ PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 78ff.

¹⁴ Psalm 78,24 f: «Er ließ Manna auf sie regnen als Speise, er gab ihnen Brot vom Himmel. Da aßen die Menschen Wunderbrot, Gott gab ihnen Nahrung in Fülle».

¹⁵ PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 86.

¹⁶ Ebd., 78

¹⁷ Sprachpragmatische Gesichtspunkte, wie überhaupt die Ergebnisse der analytischen Sprachphilosophie, finden sich immer noch zu wenig in der exegetischen Literatur.

¹⁸ Vgl. PHILOENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 8. Es handelt sich bei «mahar» um eine Übersetzung aus dem griechischen Matthäusevangelium und er stimmt J. Jeremias zu, der argumentiert: «Der Übersetzer, der Matthäus ins Aramäische übertrug, hat natürlich in dem Augenblick, in dem er zum Vaterunser kam, aufgehört zu übersetzen und stattdessen niedergeschrieben, was er täglich betete.» Eine schöne Idee. Sie setzt natürlich voraus, dass die aramäischen Beter eine eigene, von Matthäus unabhängige Überlieferungstradition hatten. Wenn dem so gewesen wäre, hätte man im «Evangelium der Hebräer» eine ganz eigene, auch sonst von Mt abweichende Version vorfinden müssen – hat man aber nicht.

¹⁹ Dafür könnte er mit Apg 7,26 argumentieren, wo es heißt: *Tête epíouse heméra* (Am folgenden Tag). Vgl. David Edward AUNE, *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity: Collected Essays II*, Tübingen 2013, 88. Keinen in der stattlichen Reihe von Autoren von Origenes bis zum Lidell-Scott hat diese Stelle daran gehindert, das epiousion im Vaterunser weiterhin als *hapax legomenon* zu betrachten.

²⁰ Peter Abälard (1079–1142) und Héloise mit ihren Nonnen im Kloster «Paraklet» bilden eine Ausnahme. «Als Bernhard von Clairvaux das Kloster besuchte, hörte er die Nonnen das Paternoster auf unübliche Weise beten. Statt nach allgemeinem Brauch zu sagen «Unser täglich Brot gib uns heute» betete man im Paraklet, einer Ausdrucksweise gemäß, die im Evangeliumstext des Heiligen Matthäus enthalten ist: «Gib uns unser überwiesenhaftes Brot. [...] Einige Zeit später aber kam Abälard selbst in das Kloster, und Héloise berichtete ihm vertraulich, dass der Abt von Clairvaux über diesen Bruch mit der allgemeinen Gewohnheit erstaunt gewesen zu sein schien.» Aus Régine PERNOUD, *Héloise und Abälard*, München 1994, S. 208. Ich danke Karsten Weber für den Hinweis.

²¹ Vgl. Gerd NEUHAUS, *Noch einmal: Bitte um das tägliche Brot*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.1.2016, Geisteswissenschaften N3.

²² Vgl. Gerd NEUHAUS, *Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2013, 100 ff.

²³ Dies werde ich in *Corpora. Eine Mediengeschichte des Monotheismus* versuchen (erscheint voraussichtlich 2017).

ABSTRACT

What bread? What bread! What sort of «bread» we are really dealing with, when we turn to the fourth petition in the Lord's Prayer, depends on the adjective that qualify it both in Luke and Matthew. It reads «epiousion» and is used nowhere else in the Greek (hapax legomenon). The linguistic pragmatics of this lexical items are considered here for the first time. Jerome intuitively translated into «supersubstantialis» in his Vulgata version. The familiar phrase «our daily bread» refers back to the «cotidianum» used in the Vetus Latina translation. It was a word that still made sense in the context of Jewish-Christian communities, but eludes its eschatological meaning in the later context of evolving communities. The inner framework of the Lord's Prayer is distorted by the commonly used, misleading translation. What is put forth here, is not the bread that satiates, but the unleavened bread that is developed in the Exodus tradition, which Jesus gives a new meaning at the Last Supper. This interpretation takes a central position in my media history of monotheism.

Keywords: «epiousion» – «supersubstantialis» – hapax legomenon – Lord's Prayer – Vulgata – pragmatics – linguistics – media history of monotheism

GERD NEUHAUS · BOCHUM

MÖGLICHKEIT UND GRENZEN EINER GOTTESPRÄSENZ IM MENSCHLICHEN «FLEISCH»

Anmerkungen zu Eckhard Nordhofs Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte

1. Die These

Erstmals am 27.5.2015 hat Eckhard Nordhofen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* die vierte Vaterunser-Bitte, die dem täglichen Brot gilt, einer so subtilen wie eindrucksvollen wortgeschichtlichen Analyse unterzogen.¹ Deren Ergebnis lautet, diese Bitte sei gründlich missverstanden, wenn wir ihr die Auffassung unterlegten, schon «Jesus hätte [...] daran gedacht, dass wir immer etwas zu beißen haben». Vielmehr gehe es hier um «das himmlische Brot», in dessen Verzehr der Geist Jesu zu unserem Geist werde. Als dieses himmlische Brot habe Jesus nämlich sich selbst verstanden, wenn er in seinen eucharistischen Einsetzungsworten sagt: «Ich bin das Brot des Lebens [...]». Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich hingebe für das Leben der Welt» (Joh 6,48 ff). Nordhofen zitiert im genannten Beitrag diese Worte Jesu und folgert daraus: «Als seine Zeit abläuft, installiert Jesus das Medium der Inkarnation.» Letztere ist für ihn freilich nicht das singuläre Geschehen, von dem der Prolog des Johannesevangeliums spricht, sondern die «Inkarnation für alle» – so der Titel eines von ihm jüngst erschienenen Beitrages.² Was auf den ersten Blick wie eine inflationäre Entwertung des Christuserignisses klingt, meint jedoch eine schlichte Glaubensüberzeugung, von der wiederum das Johannesevangelium spricht: dass dort, wo wir Jesus als den Sohn Gottes aufnehmen, auch wir zu Kindern Gottes werden (vgl. Joh 1,12).

GERD NEUHAUS, geb. 1952, ist apl. Professor Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum und Studiendirektor am Bischöflichen Abtei-Gymnasium in Duisburg-Hamborn.

Vor diesem Hintergrund tritt dann die vierte Vaterunser-Bitte zu den vorausgegangenen Bitten in ein kohärentes und sie explizierendes Verhältnis. Denn wenn der Geist Jesu zu unserem Geist wird, dann wird der Wille Gottes zu unserem Willen («dein Wille geschehe»), und dort, wo diese Verwandlung des eigenen Willens geschieht, bricht das Gottesreich an («dein Reich komme»).

Spätestens hier wird auch die erste Vaterunser-Bitte verständlich. Schon das Märchen von Rumpelstilzchen lehrt uns, dass die Fähigkeit zur Namensanrufung dem jeweiligen Gegenüber seine Unverfügbarkeit raubt. Dies gehört wiederum zum Alltagswissen eines jeden Lehrers, der in einer Vertretungsstunde bei einer ihm unbekannten Klasse erst einmal einen Sitzplan anfertigen lässt, um durch die namentliche Anrede von Schülern potentielle Unruheherde in den Griff zu bekommen. Den Gottesnamen zu missbrauchen bedeutet dann, die namentliche Anrufung Gottes mit dem eigenen Willen aufzuladen, während umgekehrt die Heiligung des göttlichen Namens die Bereitschaft bekundet, selbst zum Medium des göttlichen Willens zu werden.

2. Vom Kultbild über die Schrift zum Fleisch

Damit ist Nordhofen bei dem Kerngedanken angelangt, um den sich seit fast zwei Jahrzehnten seine religionsphilosophischen Überlegungen drehen.³ In der biblisch bezeugten Geschichte des religiösen Bewusstseins erkennt er nämlich einen zweifachen «Medienwechsel» hinsichtlich derjenigen Gestalt, in der sich für Menschen die Macht des Göttlichen manifestiert. Da ist zunächst der Polytheismus, in dem die vielen Götter nur die Vielfalt menschlicher Bedürfnisse spiegeln und wo der Gläubige bemüht ist, durch Opfergaben den jeweiligen Gott seinem Willen zu unterwerfen. Dieser Gott wird dabei im Kultbild fassbar und ansprechbar.

Demgegenüber vollzieht die Entstehung des biblischen Monotheismus einen religionsgeschichtlichen Quantensprung. Das Göttliche begegnet nun nicht mehr in der Vielfalt der Projektionsgestalten, mit denen sich menschliche Bedürfnisse – in einem ganz wörtlichen Sinne – ein *imaginäres* Echo verschaffen. Vielmehr begegnet es als das unfassbar Eine und somit als das menschlichen Bedürfnissen gegenüber Andere. Diese Alterität Gottes bedeutet dem Menschen gegenüber keineswegs Gottesferne und Gottesverlassenheit. Denn dieser Gott ist ein personales Wesen, das einerseits unverfügbar bleibt, andererseits aber auch dem Menschen nahe ist. Insofern hat er sich mit dem Tetragramm JHWH einen Namen gegeben, der ihn sowohl ansprechbar macht, als auch seine Unverfügbarkeit wahrte. Übersetzt man diesen Gottesnamen, dann kommt dabei eine Namensverweigerung

heraus, die selbst die Gestalt eines Namens angenommen hat: «Ich bin der ich bin» – oder: «Ich bin der ich sein werde».

Das Medium einer solchen Gottespräsenz, das in all seiner Gegenwart die Unverfügbarkeit Gottes wahr, ist nun die Schrift. Während das Kultbild Anwesenheit und Fassbarkeit simuliert und im Betrachter die Versuchung entwickelt, das darstellende Medium mit dem dargestellten Gehalt zu verwechseln, verhält es sich mit der Schrift anders. Als Zeichensystem ist sie ein Medium der Differenz, das weniger als das Bild die Neigung wachruft, das Zeichen mit dem Bezeichneten zu identifizieren. Auch das lässt sich in Alltagssituationen beobachten. Die bildhafte Darstellung einer schmackhaften Speise vermag im Hungrigen eher den Speichelfluss anzuregen als deren worthafte Nennung auf der Speisekarte. Insofern bremst das Medium Schrift das Begehren, mit dem Menschen sich des dargestellten Objekts zu bemächtigen versuchen.

Freilich ist auch das Medium Schrift vor solcher Bemächtigung nicht geschützt. Unter Rückgriff auf eine Formulierung von Sigmund Freud spricht der Ethnologe Klaus Kohl von einer «Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden», wenn die mosaischen Gesetzestafeln in der Bundeslade aufbewahrt wurden und diese «als ein mit göttlicher Macht aufgeladener Gegenstand angesehen» wurde, «dem das Volk biblischer Überlieferung zufolge zahlreiche Siege verdankte».⁴ Darum verweist Nordhofen auch immer wieder auf die schriftkritischen Züge in den Evangelien und der Theologie des Paulus. «Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig» (2 Kor 3,6), schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth. Und kurz zuvor hat er festgestellt: «Unser Empfehlungsschreiben seid ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz, und alle Menschen können es lesen und verstehen. Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi [...], geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch» (2 Kor 3,2 f.). Auf welche Weise der Buchstabe tötet, sieht Nordhofen im Johannesevangelium aufgezeigt, nämlich in der Perikope von Jesus und der Ehebrecherin (vgl. Joh 7,53–8,11), der er schon vor geraumer Zeit eine gründliche Betrachtung gewidmet hat.⁵ Während in Religionsunterricht und Predigt in der Regel der Hauptakzent auf der Feststellung Jesu liegt, dass nur derjenige, der ohne Schuld sei, den ersten Stein werfen dürfe (vgl. Joh 8,7), gilt Nordhofens Augenmerk einer Tatsache, die theologisch bislang wenig Beachtung gefunden hat: Hier ist nämlich die einzige Situation gegeben, in der sich Jesus des Mediums Schrift bedient. Er schreibt, und zwar schreibt er mit dem Finger auf die Erde. Wir erfahren zwar nicht, *was* er schreibt, aber *dass* er schreibt, ist dem Verfasser des Johannesevangeliums so wichtig, dass er es gleich zweimal erwähnt (vgl. Joh 8,6.8). Nordhofens Vorschlag zur Lösung dieses Problems lautet: Es handelt sich hier um eine vom Evangelisten formulierte «Lehr-

performance», mit der er den Willen Gottes, der für die Schriftgelehrten in der Gestalt des mosaischen Gesetzes in Stein gemeißelt ist, derjenigen Gestalt gegenüberstellt, die er bei Jesus gewinnt. Und diese ist schriftkritisch. Nordhofen vergleicht Jesus, der in den Staub des Tempelbodens schreibt und damit das Medium Schrift «pulverisiert», mit Mose, der das Kultbild des goldenen Kalbes zu Staub zermahlen lässt (vgl. Ex 32,20). Der Ikonoklasmus, mit dem Mose das goldene Kalb zerstört hat, verwandelt sich bei Jesus dann in einen «Ikonoklasmus der Schrift».

Auf höchst interessante Weise sieht er diesen Ikonoklasmus in einem Bild des holländischen Malers Pieter Aertsen (ca. 1509–1575) gestaltet, der die genannte Szene vom Tempel auf einen Markt verlegt hat. Wo das Johannes-evangelium getreu der genannten Intention uns nicht mitteilt, was Jesus in den Staub des Tempelbodens schreibt, lässt Aertsen ihn auf den Boden das hebräische Alphabet schreiben. Damit löst er das Medium Schrift auf die gleiche Weise in seine kleinsten Bestandteile auf, wie es bei der Zerstäubung des goldenen Kalbes der Fall war.

Insofern erkennt Nordhofen hier in der Geschichte des Monotheismus einen Wechsel des Mediums, in dem Gottes Wille unter uns wohnt: «den heißen Kern der Christologie, den Medienwechsel von der Schrift als Ort Gottes zur Inkarnation. Das Wort ist nicht Schrift, sondern Fleisch geworden (Joh 1,14)».⁶ Damit ist zugleich das Verhältnis des Christentums zum Judentum angesprochen: Derjenige göttliche Wille, der für das Judentum im Medium der Schrift begegnet, hat für das Christentum in Jesus von Nazareth leibhaftig Menschengestalt angenommen.⁷ Auch wenn der göttliche Wille in beiden Medien der gleiche ist, macht dies doch einen erheblichen Unterschied. Denn wer den Willen Gottes schwarz auf weiß besitzt, kann die Menschen in solche unterteilen, die sich daran halten, und solche, die dagegen verstoßen.

Die Treue zur schriftlich verbürgten Gestalt des göttlichen Willens droht insbesondere dort in den Sog menschlicher Gewaltbereitschaft zu geraten, wo sie – oft unbemerkt – zur individuellen oder kollektiven Identitätsmarkierung wird.⁸ Auch das kennen wir aus alltäglichen Konfliktsituationen: Uns ist etwas heilig, und wir müssen feststellen, dass ein anderer genau das verspottet, was uns heilig ist. Wir fühlen uns dann selber davon angesprochen und beziehen diesen Spott auf uns selbst. Oder es tritt genau der gegenteilige Fall ein, dass wir uns über die Verfolgung eines uns wichtigen Zieles definieren und ein anderer dieses Ziel nicht etwa ablehnt, sondern seinerseits auch verfolgt – womöglich sogar effektiver und erfolgreicher als wir. Dann entsteht eine rivalisierende Gegnerschaft ausgerechnet durch die Verfolgung gemeinsamer Ziele. Damit sind Verhaltensformen gegeben, die in der *mimetischen Theorie* des französischen Kulturwissenschaftlers René Girard im erstgenannten Fall *Gegenspielermimesis*, im letztgenannten *An-*

eignungsmimesis heißen.⁹ Genau diese Verhaltensformen hat Paulus an sich selbst beobachtet, und sie stellen den Hintergrund seiner genannten Überzeugung dar, dass der Buchstabe töte: «Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit größtem Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein» (Gal 1,13 f.).

Das Gesetz war für Paulus derart heilig, dass einerseits dessen Missachtung durch die Christen ihn zum Christenverfolger machte, andererseits diejenigen jüdischen Altersgenossen, die seinen Eifer teilten, für ihn zu Rivalen wurden. In diesem Sinne spricht er dann auch vom «Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13). Freilich räumt er ein, dass der besagte Fluch nicht etwa dem Gesetz selbst innewohnt, sondern ihm äußerlich durch den Menschen zukommt, der das Gesetz in den Dienst seiner Selbstbehauptung stellt. Darum präzisiert Paulus das missverständliche Wort vom «Fluch des Gesetzes», indem er einräumt, «dass das Gesetz vom Geist bestimmt ist» (Röm 7,14), um sogleich hinzuzufügen: «Ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde» (ebd.). Denn das Gesetz wird «ohnmächtig durch das Fleisch» (Röm 8,3). So sehr Paulus also von der Gemeinde in Korinth erwartet, dass sie selbst zum leibhaftigen Brief Christi und in ihr der Wille Gottes «Fleisch» werde, so sehr weiß Paulus auch, dass das menschliche Fleisch von der Macht der Sünde überfremdet ist und darum auch den Willen Gottes nur in sündig-gebrochener Gestalt bezeugt.

Soll also der Wille Gottes auf eine Weise Gestalt annehmen, die nicht durch die genannten Mechanismen der Selbstbehauptung entstellt ist, dann muss dies in einem Medium geschehen, das restlos auf ihn hin transparent ist. Es muss dabei zwischen dem Menschen und dem göttlichen Willen jede Differenz überwunden werden, die Letzteren noch zu einem Gegenstand menschlichen Begehrens machen könnte. Das «Fleisch» dieses Menschen muss «ohne Sünde» sein, und in diesem Sinne erkennt Paulus in Jesus denjenigen, «der keine Sünde kannte» (vgl. Röm 5,21).

Was damit gemeint ist, lässt sich auf analoge Weise begreifen, wenn wir von einem Menschen sagen, er sei «ganz Ohr». Damit wird ihm nicht die Existenz anderer Körperorgane angesprochen, sondern in einer solchen Situation sind alle Körperfunktionen darauf konzentriert, mit dem Ohr das dem jeweiligen Menschen zugesprochene Wort aufzunehmen. Vergleichbares gilt auch für einen Instrumentalisten, der ganz in sich versunken ist und dabei ein komplettes Orchesterwerk auswendig spielt. Nicht zufällig heißt «auswendig lernen» auf Englisch «learning bei heart» und auf Französisch «apprendre par coeur» – mit dem Herzen lernen. Diese Formulierungen bringen deutlicher als ihr deutsches Äquivalent zum Ausdruck, dass ein Text

mit der jeweiligen Persönlichkeit verschmilzt. Freilich setzt solche «Fleischwerdung des Wortes» eine entsprechende Plastizität des menschlichen Fleisches voraus. Wer nicht als Kind, sondern als Erwachsener mit dem Erlernen eines Instrumentes beginnt, wird es nie zu der beschriebenen Virtuosität bringen, und beileibe bringt auch nicht jedes Kind von seiner genetischen Prägung her die besagte Plastizität mit. Sie muss ihm in einem realen Sinne «in die Wiege gelegt» sein.

Auch wenn die angeführten Beispiele nur auf analoge Weise zum Ausdruck bringen, was die Fleischwerdung des göttlichen Wortes bedeutet, so machen sie doch den Befund der Evangelien in mehrfacher Hinsicht verständlich: So dürfte als erstes die Bedeutung der Kindheitsgeschichte Jesu deutlich werden, denn die Inkarnation des Logos geschah in dem Kind Jesus von Nazareth.

Und dass er «ohne Sünde» war, setzt die genannte Plastizität in einer genetischen Hinsicht voraus, die ihrerseits ein Licht auf seine Herkunft lenkt. So wird auch verständlich, dass Jesus uns als das Kind einer Mutter vorgestellt wird, die auf ihre Weise «Dein Wille geschehe» gesagt hat: «Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte» (Lk 1,38).¹⁰

Als zweites wird nachvollziehbar, dass nicht der Gehalt des jüdischen Gesetzes zwischen Jesus und seiner Umgebung strittig ist, sondern die jeweilige Frage, «was das heißt». «Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Mt 9,13; vgl. auch Mk 12,7), fordert Jesus diejenigen auf, mit denen er gemeinsam die Barmherzigkeitsforderung bejaht, die aber in der Befolgung dieses Gebotes ganz und gar nicht barmherzig mit denjenigen umgehen, die diesem Gebot ihrerseits die Gefolgschaft verweigern. Denn hier begegnet ihm genau diejenige Gestalt der Identitätsbildung, die wir zuvor bei Paulus festgestellt und zugleich mit der mimetischen Theorie Girards beschrieben haben: Wer seine eigene Identität über die Verfolgung eines wie auch immer gearteten Zieles ausprägt, droht mit anderen in Konflikt zu geraten, so dass diese entweder zu Rivalen oder zu Gegenspielern werden. Dies kann dann zu der Paradoxie führen, dass im Namen der Barmherzigkeit sehr unbarmherzig verfahren wird – ein Ergebnis, das weder spezifisch biblisch noch spezifisch religiös ist und darum bis in die weltumspannende Brüderlichkeitsmoral des Kommunismus beobachtet werden kann, deren Paradoxie einst mit den Worten karikiert worden ist: «Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein.» Dementsprechend wendet sich Jesus an das Gerechtigkeitsbewusstsein derer, «die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt waren *und* die anderen verachteten» (Lk 18,9).

Drittens ergibt sich daraus ein Verständnis dafür, dass Jesus eine Ablehnung erfährt, die schließlich zu seiner Kreuzigung führt. Denn wer an diejenigen Abgrenzungsmechanismen rührt, welche die menschliche Identität

markieren, oder sie gar als Selbsttäuschung und Paradoxie entlarvt, setzt sich der Gefahr aus, die von ihm entlarvten Mechanismen auf sich zu ziehen. Oder um das Gleiche noch einmal im Blick auf die Selbsttäuschung zu formulieren, die wir am Barmherzigkeitsparadox aufgezeigt haben: Wer seine Identität auf eine Lüge baut, kann sie nur auf die Weise aufrecht erhalten, dass er nun denjenigen verleumdet, der diese Lüge entlarvt hat. Beides findet sich in den Evangelien bezeugt: Denn in der Entscheidung, Jesus umzubringen, finden zunächst einmal sehr unterschiedliche Gruppen zu einer Gemeinsamkeit, mit der sie ihre Grenzen überwinden: die Hohenpriester und die Schriftgelehrten (vgl. Mk 11,18; 14,1), die Pharisäer und die Anhänger des Herodes (vgl. Mk 3,6), die Schriftgelehrten und die Pharisäer (vgl. Lk 6,6–11), die Hohenpriester und die Ältesten (vgl. Mt 26,3). Selbst Herodes und Pilatus, die bis dahin Feinde waren, werden darüber zu Freunden (vgl. Lk 23,12). Versteht man also mit Paulus unter der Sünde eine den Anderen herabsetzende Markierung der eigenen Identität, dann können Menschen, die im Sog der Sünde leben, ihre eigene Identität gegenüber dem, der ohne Sünde ist, nur so behaupten, dass sie mit seiner Herabsetzung nun ihm die Last ihrer Sünde auflegen. Und was die Aufdeckung der Lüge über sich selbst betrifft, in der Menschen leben, so mündet sie umgekehrt in die Verleumdung Jesu, wenn «die Hohenpriester und [!] der ganze Hohe Rat [...] sich um falsche Zeugenaussagen gegen Jesus» bemühen, «um ihn zum Tod verurteilen zu können» (Mt 26,59).

Viertens erschließt gerade das Instrumentalisten-Beispiel, das wir herangezogen haben, einen weiteren Grund für die Ablehnung, die Jesus erfährt. Als jemand, der mit 38 Jahren angefangen hat, ein Musikinstrument zu erlernen, und es heute – nach 26 Jahren – vielleicht so weit gebracht hat wie ein musikalisch hochbegabtes Kind innerhalb eines Jahres, stelle ich gerade im Blick auf die Plastizität der kindlichen Natur bei mir eine unüberwindbare «Trägheit des Fleisches» fest. Wenn man dann mit seinen Augen am Notentext hängt und in diesem Sinne etwas nachzuspielen versucht, was der Text vorgibt, kann dies genau in dem Sinne zu Quälerei werden, in dem Paulus das Gesetz als Fluch empfunden hat. Wenn man darüber hinaus erleben muss, wie jemand von innen heraus mit großer Leichtigkeit das zu spielen vermag, was einem selbst zur quälerischen Anstrengung geworden ist, dann kann man bestenfalls neidisch werden und schlimmstenfalls eine solche Begegnung als demütigend empfinden. Wer eine solche kontrastierende Begegnung nicht aushält, dem ginge es in seiner einer Selbstwahrnehmung besser, wenn sie ihm erspart würde. Damit dürfte der Mechanismus benannt sein, den Pilatus dort spürt, wo er weiß, «dass man Jesus nur aus Neid an ihn ausgeliefert hat» (Mt 27,18).

3. Die bleibende Normativität der Schrift

Der Wille Gottes findet also dort seine angemessene Gestalt, wo er das menschliche Fleisch restlos durchformt, so dass dieses ganz darin aufgeht, Gottesmedium zu sein. Darum fordert Paulus einerseits die Gemeinde in Korinth dazu auf, in diesem Sinne zum Brief Christi zu werden, der nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben ist. Andererseits verfasst er dieses Plädoyer für den Brief aus Fleisch in einem Brief, den er seinerseits noch mit Tinte verfasst hat. Seine Forderung verbleibt in dem Medium, das es in Jesus Christus überwunden sieht. Denn Paulus weiß sehr genau, dass das Gottesmedium Fleisch beim Menschen von der Sünde bestimmt ist.

In diesem Sinne überliefert das Johannesevangelium das Jesuswort: «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts» (Joh 6,63). Und Jesus fügt hinzu: «Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben» (ebd.). Hier kündigt sich schon wieder ein rückwärtiger Medienwechsel vom Fleisch zum Wort an, weil offensichtlich nur die Besinnung auf das Wort sicherstellt, dass der Geist der Jünger der Geist Jesu bleibt.

Dafür, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes sich in genau diejenigen Mechanismen der Selbstbehauptung und Verfeindung verstrickt, die in Jesus Christus überwunden sind, enthalten bereits die Evangelien so eindrucksvolle wie bedrückende Beispiele. Dass Jesus «mit Vollmacht» spricht und «nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten» (vgl. Mk 1,122), sichert ihm nämlich eine Gefolgschaft, in der Johannes und Jakobus danach begehren, im Reich Gottes die Ehrenplätze neben Jesus einnehmen zu dürfen, so dass die anderen Jünger «sehr ärgerlich über Johannes und Jakobus» werden (vgl. Mk 10,41). Weiterhin streiten sich die Jünger, wer von ihnen der Größte sei (vgl. Mk 9,33–37). Darüber hinaus ist Petrus so sehr auf Jesus fixiert, dass er ihn nicht hergeben will und deshalb sogar von ihm als Satan bezeichnet wird (vgl. Mk 8,33). Von der Begründung dieser Bitte fällt wiederum ein entsprechendes Licht auf die dritte Vaterunser-Bitte: «Denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen» (ebd.). So ist es dann auch Petrus, der bei der Gefangennahme Jesu zum Schwert greift (vgl. Joh 18,10).

Wie sehr das Bekenntnis zu demjenigen, dessen ganzes Menschsein darin aufgeht, Medium des göttlichen Willens zu sein, seinerseits nun vom menschlichen Willen zu rivalisierender Selbstbehauptung bestimmt ist, zeigt sich nirgendwo so deutlich wie in der Erzählung vom fremden Wundertäter (vgl. Mk 9,38–41; Lk 9,49–50). Die Jünger sind nämlich auf jemanden getroffen, der im Namen Jesu Wunder tut, und sie haben in der von Lukas überlieferten Variante ihn daran zu hindern versucht, «weil er nicht mit uns zusammen dir nachfolgt» (Lk 9,49). Bereits diese Begründung zeigt die mi-

metische Rivalität auf, die sich dort einstellt, wo das menschliche «Fleisch» nicht restlos vom göttlichen Willen erfüllt ist, sondern zugleich von der Macht der Sünde mitgeprägt ist. Diese begegnet hier in der menschlichen Neigung, im Akt rivalisierender Selbstbehauptung denjenigen nachzuahmen, der seinerseits ganz vom göttlichen Willen erfüllt ist. Das Markusevangelium geht in der Wiedergabe dieser Szene sogar noch weiter. Dort wird der Bezug auf Jesus für die Jünger zu einem Akt der Inbesitznahme, mit dem sie sich gegenüber dem Fremden behaupten. Sie versuchen nämlich den Fremden an seinem Tun zu hindern, «weil er uns [!] nicht nachfolgt» (Mk 9,38).

Man braucht also gar nicht auf den Verlauf der Kirchengeschichte zu schauen, um zum Begriff einer sündigen Kirche zu gelangen. Dieser Begriff ist bereits dort grundgelegt, wo das Fleisch derer, in denen sich der Geist Jesu von Neuem inkarniert, seinerseits von der Macht der Sünde bestimmt ist. So ist einerseits Eckhard Nordhofen zuzustimmen, wenn er in seinem F.A.Z.-Beitrag abschließend feststellt: «Inkarnation, Gottes Geist im Menschenfleisch, ist im Prolog des Johannesevangeliums (1,14) angekündigt. Sie gilt nicht nur für Jesus, denn: Allen ... gab er Macht, Kinder Gottes zu werden» (1,12). Im Blick auf die mangelnde Plastizität des menschlichen Fleisches, als die wir dessen sündhafte Prägung begreifen müssen, ist Nordhofen gegenüber aber zu betonen, dass diese der Inkarnation Grenzen setzt. Darum können wir nicht in der Weise Kinder Gottes werden, in der Jesus Sohn Gottes war. So spricht Jesus vom himmlischen Vater auch nicht als «unserem Vater», sondern als «meinem und eurem Vater» (vgl. Joh 20,17).

Die horizontale Inkarnation, in der wir uns darum bemühen, dass der Geist Jesu unser eigenes «Fleisch» durchdringt, ist also einerseits die einzig authentische Zeugnisgestalt derjenigen vertikalen Inkarnation, in welcher der göttliche Logos in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Andererseits bleibt sie aufgrund der sündhaften Prägung des menschlichen Fleisches immer hinter dem zurück, was sie gleichwohl bezeugen will. Denn es ist keineswegs von vorneherein sichergestellt, dass und inwieweit der Geist Jesu auch unser Geist ist. Dazu bedarf es der «Unterscheidung der Geister» (vgl. 1 Kor 12,1; 1 Joh 4,1), und diese bedarf als Kriterium wiederum des biblischen Wortes.

So ist in Nordhofens Plädoyer für eine «Inkarnation für alle» die genannte Unterscheidung von vertikaler und horizontaler Inkarnation einzutragen. Gerade diese Differenzierung, mit der Letztere auf Erstere zurückverwiesen bleibt, macht dann aber umso deutlicher, worauf es Nordhofen in seiner Auslegung der Brotbitte so sehr ankommt: dass wir täglich das himmlische Brot brauchen. Vor allem wirft sie ein erhellendes Licht auf die Vergebungsbitte des Vaterunsers. Denn nur weil unser Fleisch durch die Macht der Sünde bestimmt ist, bedürfen wir immer wieder der Vergebung. Und deren Erfahrung können wir unsererseits wiederum nur so bezeugen, dass auch wir vergeben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Brot und Zeit und Philologie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.5.2015, Geisteswissenschaften N 3.

² Vgl. DERS., *Inkarnation für alle!*, in: Eulensch. Limburger Magazin für Religion und Bildung Nr. 16 (2016) 128–132.

³ Er hat sie erstmals programmatisch formuliert in: DERS., *Die Zukunft des Monotheismus*, in: Merkur 53 (1999) 828–846. Sie waren bereits eingegangen in seinen ein Jahr zuvor erschienenen Roman *Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott*, Stuttgart 1998.

⁴ Vgl. Karl-Heinz KOHL, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, 35. Zu dem genannten Begriff vgl. ebd., 36.

⁵ Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Ein Fest des Fleisches. Über die Schrift in der Religion, den Menschen als Gottesmedium und einen Jesus, der mit dem Finger Gottes schreibt*, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 21.12.2003, 13.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. dazu auch Joseph RATZINGER / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg/Br. u.a. 2010, 108: «Jesus ist im Glauben der Christen die Tora in Person, und so geschieht Heiligung in der Gemeinsamkeit des Wollens und des Seins mit ihm.»

⁸ So dürfte die von Paulus vorgetragene Kritik am jüdischen «Gesetz» weniger dessen Gehalt als vielmehr dessen Funktion als jüdischer Identitätsmarkierung gelten. Vgl. dazu unter Berufung auf James D.G. DUNN: Thomas SÖDING, «... die Wurzel trägt dich» (Röm 11, 18). *Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese*, in: Peter HÜNERMANN – Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg/Br. u.a. 2003, 35–70, hier 56.

⁹ Zur Einführung in das Denken Girards vgl. vor allem Wolfgang PALAVER, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Wien u.a. 2004.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg/Br. u.a. 2012.

ABSTRACT

God's Presence in Human Flesh: Notes on the Fourth Petition of the Lord's Prayer. This article is a reply to Eckhard Nordhofens exegesis of the fourth petition of the Lord's Prayer. There is an important difference between the vertical Incarnation, the *logos* in Jesus Christ's *Gestalt*, and the horizontal level, on which the spirit of Christ becomes our spirit. Human flesh is under the constant influence of sin. Thus the believer is in daily need of the heavenly bread in the same way as he is in need of Scripture to verify the accordance of his own spirit with the spirit of Christ.

Keywords: normativity of Scripture – Incarnation – medium theory

JEAN-LUC MARION · PARIS

REALISIEREN WIR DIE REALPRÄSENZ?

Vom Sinn der eucharistischen Anbetung

Was meint die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) Christi in der Eucharistie, und was hat die eucharistische Anbetung damit zu tun? In den Auseinandersetzungen über die eucharistische Gegenwart und über den Ort der Eucharistie in der Liturgie und im Leben der Christen – Auseinandersetzungen, die heute weitgehend der Vergangenheit angehören – wurde öfters darauf hingewiesen, wie gefährlich es wäre, die Eucharistie unabhängig von der liturgischen Feier und von der feiernden Gemeinde zu betrachten. Das könnte dazu führen, die eucharistischen Gestalten zu einem heiligen «Ding», oder gar zu einer Art Idol zu machen. In der eucharistischen Anbetung liegt diese Gefahr besonders nahe; denn dort wird die konsekrierte Hostie unabhängig von der Messfeier für eine sozusagen zeitlose Verehrung «ausgesetzt».

Die hier angedeutete Gefahr wurde schon vor bald zweihundert Jahren vom Lutheraner Hegel in seinen Berliner Vorlesungen den Katholiken zum Vorwurf gemacht. Für ihn besteht der Nachteil des Katholizismus gegenüber den Protestanten darin, dass die Katholiken die Gegenwart Christi in einem toten «Ding» und nicht in der lebendigen Gemeinde suchen. Dieses «äußerliche Ding», das angebetet wird, bedinge – wie Hegel folgerichtig sagt – auch alle anderen «Äußerlichkeiten», die er für den Katholizismus kennzeichnend hält.¹ Den Katholiken gehe damit das Wesentliche verloren, die wahre Einwohnung des Geistes Christi in der Gemeinde, die letzte und höchste Form der Menschwerdung Gottes. Anders gewendet: Die katholische Realpräsenz bedeutet für Hegel zwar wirkliche Gegenwart, aber in einem materiellen «Ding», weshalb sie kein menschliches Gegenwärtigsein sei. Wie ist dieser Einwurf zu verstehen und was kann man auf ihn erwidern?

JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist emeritierter Professor für Philosophie an der Pariser Universität Sorbonne und Professor an der Universität von Chicago. Er ist Mitbegründer der französischen Ausgabe dieser Zeitschrift und Mitglied der Académie Française.

Eucharistie und Verrat

Wir müssen uns stets vor Augen halten, dass das eucharistische Opfer und die damit gegebene Gegenwart Christi mit Leib und Blut, keineswegs selbstverständlich ist. Es wäre Leichtsinn, Unvernunft, ja eine gewisse Selbstgefälligkeit, wenn eine christliche Gemeinde meinte, ebenerdig zum Mysterium Zugang zu haben, weil es ja von ihr abhängt, ob sie Eucharistie feiern oder eucharistische Anbetung halten wolle. Man meint, darüber verfügen zu können, wenn man nur den Willen dazu hat. Wo die Schrift das Geheimnis der Eucharistie offenbart, sagt sie etwas ganz anderes.

Wir brauchen nur auf das zu achten, was mit den Berichten über die Einsetzung der Eucharistie immer verbunden ist. Im Matthäusevangelium, Kapitel 26, folgt auf die Ankündigung des Verrats durch Judas unmittelbar der Einsetzungsbericht, wie wenn zwischen den beiden ein Zusammenhang bestünde. Wenn das nur bei Matthäus so wäre, müssten wir es als eine Eigenheit seines Evangeliums betrachten. Doch das Gegenteil ist der Fall. Was die Synoptiker betrifft, berichtet Markus (14, 17) die Ankündigung des Verrats durch Judas und kurz darauf (14, 22) die Einsetzung der Eucharistie. Noch sinnträglicher ist die Anordnung bei Lukas; dort verknüpft das Kapitel 22 die beiden Ereignisse in umgekehrter Reihenfolge miteinander: zuerst die Einsetzung der Eucharistie, dann der Verrat durch Judas. Das ist nicht zufällig so, weil unmittelbar auf den Judasverrat das Streitgespräch unter den Jüngern folgt, wer von ihnen der Größte sei. Darauf folgt die Ankündigung Jesu von seinem Sterben und das Petrusbekenntnis, er sei bereit, mit ihm ins Gefängnis und in den Tod zu gehen, worauf Christus ihm seinen dreifachen Verrat voraussagt.

Noch erstaunlicher und deutlicher zeigt sich das Gleiche im Johannes-evangelium, und dies in doppelter Hinsicht: Johannes kündigt die Einsetzung der Eucharistie lange vor der Leidensgeschichte in der Rede vom Brot des Lebens (Kap. 6) an; doch am Ende dieser Rede erklären die Jünger spontan: «Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören?» Das Ineins zwischen Ankündigung der Eucharistie und ihrer Zurückweisung könnte kaum ausdrücklicher sein. In den Abschiedsreden ist zudem zu beachten, wie Johannes auf den Verrat des Judas hinweist. Er zitiert zuerst Psalm 41, 10: «Einer, der mit mir das Brot isst, lehnt sich gegen mich auf», und er wiederholt das Gleiche vor den Jüngern als Zeugen: «Der ist es, dem ich den Bissen Brot, den ich eintauche, geben werde.» Was will dieses zweimalige Zitat sagen? Doch nichts anderes als: Dieses Brot, die erste Hostie, wird ihm zwar gegeben; doch es entlarvt auch den Verräter.

Diese Verknüpfung ergibt sich in einem gewissen Sinn daraus, dass das Geschenk der Realpräsenz, diese Frucht des Leidens Christi, dieses liturgische, theologische, österliche Meisterwerk, zwar in sich selbst vollendet

und erfüllt ist, aber nicht für uns. Das heißt: Wir begreifen es nicht, wir vermögen es nicht zu ermessen, ja wir verraten es, wie die von Johannes bekräftigten Synoptiker nahe legen. Das Osteropfer Christi, das bis zur eucharistischen Gegenwart geht, wird für uns vor allem darin offenbar, dass wir es nicht verstehen – so wie Jesus selbst sagt: «Ich hätte euch noch viel mitzuteilen; doch ihr könnt es nicht ertragen» (Joh 16, 12). Das erste, das wir im vollsten Sinne nicht tragen und ertragen können, ist die Realpräsenz.

Es ist nicht leicht, den Abstand zwischen dem eucharistischen «Ding» und der lebendigen Gemeinde zu überwinden. In einem gewissen Sinn ist das überhaupt nicht möglich. Wenn eines Tages eine christliche Gemeinde das Geschenk, das ihr zuteil wird, vollkommen zu «realisieren» vermöchte, wäre die Weltgeschichte zu Ende. Diese geht fort, solange der Abstand besteht zwischen dem in der Eucharistie Geschenkten und unserem Empfang dieses Geschenks. Wir empfangen es immer wieder neu, weil wir es nie vollkommen entgegenzunehmen vermögen. Überlegen wir doch: Christus ist ein für allemal gestorben und auferstanden und damit ist alles vollendet. Warum vollziehen wir dennoch immer wieder dieses Opfer? Dem Opfer fehlt nichts; wenn etwas fehlt, dann bei denen, für die es geschieht. Wenn es da einen fast unüberwindlichen Abstand gibt, dann liegt das nicht an einer falschen katholischen Theologie (wie Hegel meinte); er ergibt sich vielmehr aus dem mangelnden Aufnahmevermögen der Beschenkten.

Ein immer nur unvollständiges Aufnehmen

Der Vorwurf, den Hegel mit philosophischem Freimut den Katholiken machte, kann umgekehrt an ihn gerichtet werden: Wenn das Christentum, wie Hegel sagt, die «absolute Religion» ist, dann besteht die höchste Stufe dieser Religion im vollkommenen Ineinswerden zwischen der Realpräsenz in Fleisch und Blut, in Brot und Wein, als «Ding», und der Gemeinde. Es wäre wirklichkeitsfremd, zu glauben, dieses Ineins wäre schon irgendeinmal in irgendeiner Gemeinde vollkommen verwirklicht worden. Man mag das Dinghafte dieser Gegenwart Christi spekulativ auflösen so viel man will, man hat sie damit noch nicht in das Herz aufgenommen. Man mag die eucharistischen Gestalten als vorläufige und ungenügende materielle Grundlage der Gegenwart Christi verzehrend aufnehmen so viel man kann, man nimmt damit Leib und Blut Christi noch nicht so vollkommen auf, dass unser Geist ganz und gar mit Ihm eins wird. Es ist zu einfach, mit Hegel zu sagen: Wir Protestanten haben diese sinnenhafte, rein äußerliche, dingliche Vermittlung schon seit Langem beiseite geschafft; wir empfangen den toten und auferstandenen Christus unmittelbar in unserem Herzen. Bei allem

Respekt vor dem großen Philosophen ist man versucht ihm zu entgegenen: Es gibt Größeres als die Philosophie.

Eine Gefahr besteht für uns Katholiken jedoch darin, dass die Gegenwart Christi in der Eucharistie für uns zu äußerlich bleibt – was nicht von der Hand zu weisen ist. Die Gefahr besteht, wenn wir Brot und Wein sozusagen abgöttisch verehren und sagen: Das ist Christus. Zweifellos besteht diese Gefahr; doch es ist zu beachten, was sich in ihr zeigt. In ihr zeigt sich eine zutiefst richtige geistliche Haltung, die schon bei der Einsetzung der Eucharistie auftrat: das Wissen, dass wir, streng genommen, die Eucharistie nie richtig empfangen können, weil kein menschliches Herz einem solchen Empfangen gewachsen ist. Das Gleiche gilt auch für die Heilige Schrift: Wenn uns ein Theologe weis machen wollte, wir könnten die Schrift so vollkommen in uns aufnehmen, dass wir sie nicht mehr zu lesen und zu betrachten brauchen; wir hätten ja alles verstanden, was sie uns sagt, und brauchten nicht mehr nach ihrem historischen, allegorischen usf. Sinn zu fragen – da wäre uns sogleich klar, dass dieser Theologe sich täuscht, oder dass er uns täuschen will. Wir wissen genau, dass wir die Heilige Schrift nicht ein für allemal verstehen können, und dass es unsinnig oder gotteslästerlich wäre, so etwas zu behaupten; denn bis ans Weltende ist uns Zeit gegeben, die Schrift nie ganz zu verstehen. Wenn das schon von der Heiligen Schrift gilt, die nur in einem abgeleiteten Sinn «Leib Christi» ist (man spricht von einem dreifachen Leib: im Sakrament, in der Schrift und in der Gemeinde), dann ist das umso mehr von dem zu sagen, was nicht nur in übertragenem Sinn Leib Christi ist, von der Eucharistie.

Wir stehen also vor einem nie ganz zu überwindenden Abstand, der sich nicht wegleugnen lässt; den es richtig zu verstehen gilt, was im Folgenden versucht werden soll.

Ein Irrweg: das Fehlende persönlich ergänzen

Die eucharistische Anbetung brauchen wir nicht deshalb, weil sie uns, wie wir meinen, die nötige Zeit gibt, um zu «realisieren», dass und wie Christus uns seine Gegenwart schenkt. Nach der rasch verfliegenden Eucharistiefeyer, einem zeitlichen Tun mit Anfang und Ende, wenden wir uns der Anbetung zwar mit der Absicht zu, uns das zu Eigen zu machen, was das Tun offenbar nicht genügend zu vermitteln vermochte, die Gegenwart Christi mit Leib und Blut. Doch ein nicht genügend einsichtiges Gegenwärtigsein kann durch alle unsere Aufmerksamkeit und alles psychologisch eingeübte Betrachten für uns nicht gegenwärtiger werden.

Ein anderer Irrweg wäre, zu meinen, weil das Sakrament sich im Sinnenhaften verhülle (wie das *Tantum ergo* es etwas un gelenk ausdrückt),

müsse der Glaube etwas zur mangelhaften Sinneswahrnehmung hinzufügen und subjektiv ergänzen, was objektiv nicht genügend gegeben ist. Da würden wir die eucharistischen Gestalten unsererseits mit so viel Aufmerksamkeit betrachten, bis wir schließlich, dank einer Reihe psychologischer und geistiger Vollzüge, in ihnen die wirkliche Gegenwart Christi wahrnehmen. Das entspricht der anderen, weit verbreiteten irrigen Meinung, der Glaube müsse mit viel gutem Willen das ergänzen, was der Offenbarung an Einsichtigkeit fehlt. Gott hätte doch für uns ein bisschen mehr tun können, damit wir etwas weniger zu tun haben. Wer von uns hat nicht schon so etwas gedacht?

Hier müssen wir nochmals den Blickpunkt wechseln und zur Einsicht kommen, dass das Problem nicht darin liegt, dass uns zu wenig sinnlich Wahrnehmbares und Überzeugendes gegeben ist. Man müsste vielmehr sagen, dass sich die jüdisch-christliche Offenbarung gerade durch eine Überfülle sinnenhafter Bezeugungen auszeichnet, ja, dass die Bibel überhaupt nur von sinnhaft Erfahrbarem rede. Die Wundersucht, die man uns Katholiken vorwirft, stützt sich auf eine Häufung sinnlich erfahrener Gegebenheiten (namentlich in Lourdes, wo man von jedem Wunder alles kennt, Ort, Umstände, Arztzeugnisse, usf.). Die biblische Offenbarung ist eine Ansammlung von sinnlich Erfahrbarem und Erfahrenem. Gerade bei der Eucharistie geht es um etwas höchst Anschauliches, von dem uns kein Einzelzug vorenthalten wird. Was fehlt und zum Problem wird, ist das richtige Verständnis, das mit diesen Angaben zu verbinden ist; wir müssten verstehen können, was all das bedeutet. Betrachten wir den Text der Schrift: Über das sinnlich Erfahrbare lässt er keinen Zweifel aufkommen – es geht um Brot und Wein. Der Zweifel beginnt bei dem, wofür sie ein Zeichen sein sollen, beim Sakrament, dem Hinweis auf das ihnen Entsprechende, wiederum Sinnhafte. Das Neue Testament selbst bietet dafür bemerkenswerterweise mehrere Möglichkeiten an; es weist bei Matthäus, Lukas und Johannes (die hier miteinander übereinstimmen) auf Verschiedenes hin, was Brot und Wein bezeichnen sollen: Brot des Lebens, Leib und Blut, neuer Bund, «mein Leben», oder auch ein Gottesgeschenk, den Geist, der uns geschenkt ist. Das Problem besteht darin, dass es uns keine Bedeutung vorlegt, die unser Verstehen befriedigt – nicht aus Mangel, sondern wegen einer Überfülle von Angaben.

Damit stellt sich die philosophische Aufgabe, stark vereinfachend gesagt, zwischen «gesättigten Phänomenen» und gewöhnlichen Sinnesdaten zu unterscheiden. Ein Phänomen, etwas sinnhaft Gegebenes, ist im Sinne der heutigen Philosophie das Zusammentreffen zwischen einer Sinneswahrnehmung und einer Bedeutung. Die Bedeutung wird uns zumeist durch die Sinneswahrnehmung selbst vermittelt, wenn auch immer nur unvollständig (als Beispiel diene die normalerweise beschränkte Kenntnis eines Autofah-

rers von seinem Fahrzeug, im Gegensatz zur umfassenderen Kenntnis des Konstrukteurs, oder des Garagisten). Andererseits erreichen uns, wenn auch nur selten, Phänomene, deren unmittelbar wahrgenommener Bedeutungsgehalt überbietet (wenn man liebt, wenn man leidet, usw.). Da stürzen Bedeutungen auf uns ein, die wir dann mit vernünftigen Gründen zu erklären suchen, um uns zu beruhigen oder um uns sagen zu lassen, was wir mit diesem Phänomen anfangen sollen, und um mit ihrer Hilfe das, was auf uns zukommt, entweder abzuschütteln, oder ihm frei zuzustimmen. Eine Bekehrung ist ein gutes Beispiel für ein solches Phänomen.

Ein «gesättigtes Phänomen»

Was wir beschrieben haben, ist ein «gesättigtes Phänomen». Eine große Schwierigkeit tritt da und dort im Leben eines jeden Menschen auf, ob Mann oder Frau, bei einem persönlichen oder gemeinsamen Erleben, wenn wir vor einer bedeutungsvollen Erfahrung stehen, deren tieferer Sinn uns verborgen bleibt. Das Verstehbare bleibt weit hinter dem Erfahrenen zurück. Ein typisches Beispiel dafür ist die Gegenwart Christi im Sakrament, die Realpräsenz. Erfahren wird da ein geschichtliches, in sich einsichtiges Ereignis; die historische, von den Jüngern wirklich erfahrene Einsetzung der Eucharistie steht außer Zweifel. Doch sogleich erhebt sich die große Frage, an der die Geister sich scheiden: Was heißt das? Ist es eine Wesensverwandlung (Transsubstantiation)? Wenn ja, in welchem Sinn? Geht es da um den auferstandenen Christus, hat sie geistliche Folgen? Das lässt uns verstehen, weshalb die Einsetzung der Eucharistie mit dem Verrat verkoppelt zu sein scheint; denn auch wir verstehen nicht mehr als die Jünger. Wir leiden darunter, dass das Verstehen, der tiefere Sinn, hinter dem Erfahren hinterherhinkt. Auch wir gehören zu den Unverständigen und Begriffsstutzigen, wie die Emausjünger, die Jesus tadelte (Lk 24,25).

Wir brauchen zum Verstehen Zeit, und wir nehmen uns diese Zeit bei der eucharistischen Anbetung im langen Betrachten. Dort versuchen wir zu verstehen, was die Eucharistie uns sagt. Was erfahrbar vor uns steht, sagt uns: «Das ist mein Leib, das ist mein Blut, das für das Heil der Welt vergossen wurde.» Diese Bedeutung hat Jesus dem sinnlich Wahrnehmbaren zugeschrieben. Doch gerade das «sehen» wir nicht. Beim Knien vor dem ausgesetzten Allerheiligsten geben wir uns Rechenschaft, dass wir nichts sehen. Wir sehen nur das Sichtbare, aber nicht das, was dieses Wirkliche von sich selbst sagt. Wir sehen bestenfalls das, was wir davon verstehen. Was Christus hier bewirkt (sein «performativer Akt», wie die analytische Philosophie sagt), gibt dieser materiellen Wirklichkeit einen anderen Sinn, eine andere Bedeutung. Er ist der Herr, der über alle Bedeutungen verfügt, der Herr

über jede Wirklichkeit, und um diesem Materiellen seine neue Bedeutung zu geben, hat Er, in Seiner Liebe, den Preis dafür bezahlt.

Unser Problem besteht somit darin, in Brot und Wein das zu sehen, wozu Christus sie gemacht hat. Ein schwieriges Unterfangen; man könnte es mit der Betrachtung eines Gemäldes vergleichen, namentlich dem eines neueren Malers. Wir sollen in diesem Gemälde nicht das sehen, was uns unmittelbar vor Augen steht, sondern etwas anderes, eine andere Wirklichkeit als die von uns erwartete. Nicht als könnte der Maler nicht malen. Ich bin es, der nicht zu sehen vermag, was er wirklich gemalt hat. Es gilt nicht so sehr, physisch etwas zu sehen, sondern es intuitiv zu erfassen. Ganz ähnlich steht es mit dem Bemühen, die Wirklichkeit des Sakraments zu erfassen. Wir müssen es «realisieren», um Christi wirkliche Gegenwart zu erfassen. Doch dürfen wir dabei nicht in eine abergläubische Verehrung des realen, dinghaften Da-Seins Christi verfallen, vielmehr sollen wir Ihm sagen: Ich beginne zu verstehen, zu «realisieren», was Du uns sagen wolltest. Wir erfassen nicht die physische Gegenwart einer greifbaren Wirklichkeit – Brot und Wein sind ja schon da – sondern die Gegenwart Christi. Die eucharistische Anbetung gibt uns die Zeit, allmählich zu lernen, welch großes Geschenk uns in der Eucharistie zuteil wird.

All das macht nur Sinn, wenn wir zugeben – hier kommt der Glaube ins Spiel –, dass nicht wir über die Eucharistie zu befinden haben, dass nicht wir sie nachprüfen können (wir wissen ja, dass sie alles mögliche Verstehen überragt), und dass wir auch das Geschenk, das uns da zuteil wird, nicht auf das beschränken können, was ein gutwilliges Verstehen davon erfassen kann. Die einzig richtige Haltung ist, zu sagen: Wenn Christus diese Worte gesprochen hat, müssen wir ihnen uneingeschränkt Glauben schenken, und sie, so gut wir können, in unserem Begreifen zu fassen versuchen. Wenn sein Tun unser ganzes Verstehen übersteigt, dann müssen wir uns bemühen, dem Übermaß dessen, was er getan hat, dadurch etwas näher zu kommen, dass wir nicht seine Gegenwart, sondern sein sich Schenken zu «realisieren» versuchen. Diese Kehrtwendung verleiht der Feier der Eucharistie eschatologische Bedeutung. Wir können dem Ende unserer Weltzeit nur dadurch näher kommen, nur dadurch die Wiederkunft Christi «beschleunigen» (2 Petr 3, 12), dass wir uns bemühen, das uns Geschenkte etwas besser, etwas weniger schlecht entgegen zu nehmen. Dazu kann eine in allen christlichen Gemeinschaften seit langem bewährte Übung helfen, die man auch außerhalb der katholischen Kirche mehr und mehr antrifft: die betrachtende eucharistische Anbetung.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

Der Übersetzung liegt eine Vortrags-Nachschrift zugrunde, veröffentlicht als: Jean-Luc MARION, *Réaliser la présence réelle*, in: *La Maison-Dieu* 225 (2001/1) 19–28.

ABSTRACT

Realizing the Real Presence: On Eucharistic Adoration. Ever since the days of the early followers of Jesus the Eucharist is difficult to understand. The Eucharistic bread is a saturated phenomenon (*phénomène saturé*), a thing sensually perceived containing an abundance of meaning. Eucharistic Adoration provides the time to reflect this fullness: Christ's offering himself as a gift.

Keywords: phenomenology – Eucharist – prayer – adoration

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

HEILIGES ESSEN – ESSEN DES HEILIGEN

Wir essen Brot, aber wir leben vom Glanz.

Hilde Domin

Im Fernsehen sollte vor Jahren ein Streitgespräch zwischen zwei bekannten deutschen Philosophen stattfinden, die im Blick auf Ethik zweifellos weit voneinander entfernt waren. Da beide zu früh im Studio waren, wurde ihnen etwas zu essen angeboten. Und siehe da, nachdem sie miteinander gegessen hatten, fiel das Streitgespräch weit weniger kämpferisch aus als medial erhofft. Ein tieferer als nur intellektueller Austausch war eingetreten: auf der Ebene des Menschlich-Abhängigen, des Leiblich-Bedürftigen. Man «tötet» den nicht mehr, mit dem man zuvor das Brot gebrochen hat. Allerdings gab es in einer entscheidenden Stunde einen Verräter, der die «Hand in die gemeinsame Schüssel tauchte»...

Essen ist mehr als Nahrungsaufnahme für den Leib: Es stiftet Gemeinschaft oder besiegelt sie. Essen und dennoch nicht teilhaben wollen an der Gemeinschaft ist Ausdruck der Verworfenheit.

1. Heiligkeit des Essens

Kommunion der Gruppe im Essen. In frühen animistisch-magischen Gesellschaften gibt es noch keine Herausbildung eines individuellen Ich, sondern eine allgemein schweifende Lebenskraft, *mana* (wie sie in Polynesiern genannt wird).¹ Sie eignet dem gesamten Stamm und wandert zwischen seinen Mitgliedern. Oder in einem griechischen Ausdruck: Allem Lebendigen (und es gibt nichts Unlebendiges; denn was sich nicht bewegt, «schläft» nur) eignet eine Aura, was wörtlich Lufthauch, Ausstrahlung meint. Der tiefste Austausch auratischer Kraft, ebenso wie die intensivste Aneignung

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, ist em. Professorin für Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden und Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

fremder *mana* geschieht durch Essen und Trinken. Das Blut der Feinde zu trinken, bestimmte Körperteile, vor allem auch Sexualorgane kannibalisch zu essen, überträgt die Kraft des Fremden auf die speisende Gruppe. Im Helldunkel der Religionsgeschichte muss man dazu nicht allzuweit zurückgehen. Auch im europäischen Volksbrauchtum gab es Papierchen mit der Abbildung eines Heiltums oder eines Heiligen, die man essen konnte und die die Bauern sogar dem Vieh ins Futter mischten.

Krafterhalt oder Kraftübertragung hat vor allem zu geschehen, wenn ein Mitglied des Stammes stirbt, insbesondere ein hierarchisches Mitglied. Damit sein *mana* für den Stamm, das große «Wir», nicht verlorengeht und sich anderswo verausgabt, gibt es bei der Bestattung von Toten markante Rituale zum Erhalt oder zur Rückkehr dieser Kraft. Für Westafrika ist überliefert, dass dem Verstorbenen nicht nur sein Lieblingssessen zubereitet, sondern ihm auch in den Mund gefüllt wird; man umhäuft ihn mit seinem Besitz; die Totenklage soll seine Seele zurückhalten. Da in frühen Kulturen das Haar als Träger von Vitalkraft (Sexualität) gilt, gibt man dem Verstorbenen das abgeschnittene Haar mit. Intensiver Lebenssaft ist natürlich das Blut; australische Aborigines schlugen sich mit Bumerangs auf den Kopf, bis Blut über den Toten herabfloss. Solche Zerfleischungen, auch bei Frauen, sind für viele Kulturen üblich: Man besprengt den Toten mit dem eigenen Blut, das dieser aufnimmt.

Ein besonderer Nachdruck liegt auf dem gemeinsamen Essen mit dem Toten: Ein heiliges Mahl hält die Gemeinschaft mit ihm aufrecht. Dem entspringt nicht nur der Leichenschmaus, der sich in unseren Breiten *nach* der Beerdigung für die Trauergäste anschließt. Ursprünglich ist er aber ein Essen *mit* dem Toten, und dies in jährlicher Wiederholung. Ein letzter Rest davon ist erhalten in dem russischen und noch baltischen Brauch², auf den Gräbern zu essen und einen Trunk auszugießen. Im Ägypten der Antike war es neben Grabbeigaben für Essen und Trinken noch handgreiflicher für die toten Pharaonen üblich, «daß der Priester täglich hereintritt zu Ptach³ und ihm den Mund öffnet mit dem dazu kräftigen Werkzeug, daß er trinken und essen möge, und erneuert ihm täglich auf seinen Wangen die Schminke des Lebens. Das ist der Dienst und die Pflege.»⁴ Ebenso fand man in etruskischen Gräbern einen Schlauch, der vom Mund des Toten an die Oberfläche führte, um regelmäßig Wein hineinzugießen.

Essen ist «heilig»: Es erhält, erneuert, heilt die Lebenskraft; Essen selbst ist Leben. Wo mit den Toten gegessen wird, sind die Toten nicht tot. Und weil sie nicht tot sind, wird mit ihnen gegessen.

Essen als Gemeinschaft mit den Göttern. Analog wird über Essen und Trinken eine Gemeinschaft mit den Gottheiten hergestellt, die selbst anthropomorph, also des Essens und Trinkens bedürftig gedacht werden. Die

olympischen Götter – griechisch oder römisch – halten nicht nur Mahl, sondern laden zu besonderer Auszeichnung auch Menschen zu ihren Gastmählern ein. Aber solche Einladungen sind die Ausnahme; häufiger berichtet der Mythos, dass die Götter den Menschen Heiliges zusenden in der Verkleidung einer gewöhnlichen Frucht. Bestürzend ist die indische Legende vom König, der Leichen schleppen musste⁵, also in die unterste Unreinheit hinabsank: Das Unrecht des Unerfahrenen bestand darin, täglich bei der Audienz eine Frucht von einem zerlumpten Asketen achtlos angenommen und hinter sich geworfen zu haben. Der Sinn ist klar: Die Frucht ist der gottgeschenkte Tag selbst, die Gegenwart, ja, das Göttliche selbst, das in der Verkleidung des Bettlers nicht erkannt wird. Später entkernt ein Affe im Spiel die vertrockneten Äpfel, und heraus kullern Edelsteine. Diese gewöhnlichste aller Früchte verbarg etwas strahlend Kostbares: Diamanten und Perlen. So musste der König, der noch kein König war, lernen, im Essen des Alltäglichsten den verborgenen göttlichen Kern zu entdecken; er musste lernen, dem Augenschein des Einfachen, sogar Wertlosen zu misstrauen und den wahren Kern des Gewöhnlichen freizulegen – erst dann war er imstande, die königliche Gerechtigkeit, die Unterscheidungsgabe, auszuüben.

Sorgfältig betrachtet ist sogar das alltägliche Mahl eine Gabe von oben. Denn jedes menschliche Essen spiegelt in kleinstem Rahmen eine Teilnahme am Mahl der Götter. Daher wird in der Regel vor dem Essen rituell gedankt, griechisch etwa mit einem Opfer, meist mit einer Trankspende (*libatio*); in Athen wurde nach dem Essen ein Schluck ungemischten Weines zu Ehren des Agathos Daimon genossen.⁶ Wenn der Daimon das Opfer annimmt, ist die Tischgemeinschaft ein weiteres Mal bestätigt. Im klassischen Hinduismus wird bis heute den Gottheiten alltäglich Speise und Trank dargebracht. Vor Jahren ging die Meldung durch die Presse, eine Statue des Elefantengottes Ganesha trinke Milch – und in der Tat verschwand die ihm daraufhin reichlich dargebrachte Milch immer wieder. Rational untersucht sog der Stein, aus dem die Statue gefertigt war, die Milch auf, die in der Hitze wieder verdunstete – aber diese triviale Erklärung hinderte die weiteren Libationen keineswegs.

Bleiben wir bei der religionsgeschichtlichen Beobachtung, dass das Gottnahe, die Gnade als göttliche Gabe in bestimmter Gestalt essbar ist, wie in der indischen Überlieferung deutlich wurde. Auch die irisch-keltische Welt kennt eine Frucht, in welcher Göttliches gesammelt ist, so bedrängend dicht, dass man sie essen kann – allerdings nur der, der dafür bestimmt ist und kein anderer. Im Sagenkreis um Fionn, den wunderbar großen Heerführer der Fianna, wird der Knabe Fionn zunächst alles lernen, was der Held körperlich können muss: Wettkampf, Schwimmen, Lauf und Sprung, dann aber auch das, was der Geist eines Helden zu beherrschen hat: das Schachspiel der Könige. Als er dies vermag, macht er sich wieder auf die

Wanderschaft, diesmal nach der Weisheit. Auf der Suche trifft er Finegas, den milden Dichter, dem verheißen ist, er werde den Lachs der Weisheit im Fluss Boyne fangen.

«Eine Frage, Meister», fuhr Fionn fort. «Wie kriegt denn der Lachs die Weisheit in sein Fleisch?» «Ein Haselbusch hängt über einem heimlichen Teich an einem heimlichen Ort. Die Nüsse des Wissens fallen vom heiligen Busch in den Teich, und wie sie dahintreiben, schnappt sie der Lachs und frisst sie.» «Wäre es nicht leichter», wagte der Knabe vorzuschlagen, «man ginge auf die Suche nach dem heiligen Haselbusch und äße die Nüsse stracks von den Zweigen?» «Das wäre nicht ganz einfach», sagte der Dichter, «denn der Busch läßt sich nur durch jene Weisheit finden, und das Wissen kommt dir nur, wenn du von den Nüssen ißt, und die Nüsse bekommst du nur, wenn du den Lachs fängst.» «So müssen wir denn auf den Lachs warten», sagte Fionn mit knirschender Ergebung.»⁷

Auf köstliche Weise werden so die Elemente zusammengebunden, deren Zusammenwirken für die Weisheit nötig ist: die Pflanze auf der Erde mit dem Fisch im Wasser – das Vormenschliche und Vorgeschichtliche. Wesen der Natur transportieren das Heilige; nichts an diesem Transport kann beschleunigt, übergangen, abgekürzt werden – wenn überhaupt, ergibt es sich zu seiner Zeit von selbst. Die einzige Stelle menschlichen Eingreifens ist der Verrat: Vorzeitiges und diebisches Gebaren verhindert den Fluss der Weisheit. So wenn das Ersehnte vom Falschen, dem es nicht oder noch nicht bestimmt ist, ergriffen wird.⁸

Vom heiligen Mahl leitet sich das Mahl als Grundbaustein des Festes ab: Essen enthält in sich die Zustimmung zum gemeinsamen Dasein mit den Göttern, die Feier gegenseitiger Freundschaft.⁹ Denn das Heilige ist greifbar, tastbar, fühlbar – nicht einfach «geistig».

Göttliche Speise als pures Umsonst. Nochmals zu Fionn: Der Lachs wird gefangen, der Knabe brät ihn. Und der Meister enthüllt nach innerem Kampf, der Lachs der Weisheit sei doch nicht für ihn, sondern für Fionn bestimmt. Was die zauberhafte – und zauberhaft erzählte – Geschichte ausdrückt, ist die Mitteilung, dass die göttliche Speise nicht zielgerichtet erkämpft werden kann wie vieles andere, das aus Übung und Zucht stammt. Sie kommt von anderswo als reine Gabe und unerzwingliche Freude. Un-erzwinglich auch darin, dass sie den Begabten wählt, nicht umgekehrt; sie ist es, die auf jemand Bestimmten zielt. Und selbst wenn dieser Umwege, ja Gegenwege einschlägt, ruht sie nicht, bis das Zugedachte ausgehändigt ist. *Gratis e con amore* ist ihr Duft. Ihre Herkunft liegt im Verborgenen, kann auch nicht Schritt für Schritt erobert werden. Zielbewusstheit greift ebensowenig, wie jede andere Form von kausalem Vorgehen.

Dennoch ist die heilige Speise nicht bedingungslos. Sie schenkt sich ganz und auf einmal, freilich nach sehnsüchtigem Warten. Denn es bedarf der ganzen Vorbereitung: des Leibes und des Geistes und der ethischen Erprobung – Fionn wie Finegas müssen beide eine Überwindung bestehen, die Überwindung des vorzeitigen Genusses. Doch ist diese Vorbereitung nichts gegen die plötzliche Gegenwart der Gabe, nichts gegen ihr herrliches Erscheinen und ihre unbesiegbare Dauer.

Essen als Leben: zoe, nicht nur bios. Auch die Götter essen und trinken, und mit ihnen essen und trinken heißt, in ihren Kreis aufgenommen werden. Aber was essen sie? Hier kommt eine besondere, sogar die tiefste Deutung der göttlichen Speise zum Vorschein. Denn Ambrosia und Nektar, Speise und Trank der olympischen Götter, sind ihnen vorbehalten: Sie verleihen Leben und Jugend – was dasselbe ist, Jugend ist Inbegriff von Leben. Leben aber ist nicht einfach bios, das animalische Funktionieren, sondern zoe, das unsterbliche Leben. (Die Geliebte kann zoe genannt werden, nicht aber bios.) Denn Leben ist als solches unsterblich und kann gar nicht sterben; dass es das doch tut, deutet auf eine verdorbene Frucht, die es vergiftet hat und die noch zu behandeln ist.

Daher heißt die göttliche Speise einfach Unsterblichkeit – und dazu können die Götter ausnahmsweise auch Sterbliche auszeichnend zulassen. Eine solche Ausnahme war Tantalus, ein überaus reicher König und meist als Sohn des Zeus bezeichnet; doch an ihm zeigt sich die Tragödie des Unwürdigen, die Tragödie des Verderbens der Göttergabe.

2. Das unheilige Essen: Zerstören des Gegessenen

Die griechische Überlieferung über diesen Tantalus ist eine der schrecklichsten Sagen Griechenlands; sie führt in den frevelhaften Abgrund des menschlichen Daseins, das eben nicht von sich aus schon göttlich ist. Die Teilnahme an mehreren Mählern der Götter – also die Gottwerdung durch Erhöhung zu ihrer Sippe – hob im Wahnwitz des Tantalus seine Menschlichkeit auf. Er begann sich selbst wie ein Gott zu benehmen: verteilte Nektar und Ambrosia an andere, verriet die göttlichen Geheimnisse, belog Zeus. Doch der Gipfel war die Entweihung des Mahles: Tantalus ließe seinen Sohn Pelops schlachten, braten und den Göttern als Mahl vorsetzen, um ihre Allwissenheit zu prüfen. Hier verbinden sich mehrere Frevel: der Zweifel an ihrem Allwissen, der Zweifel an ihrer göttlichen Fähigkeit zur Unterscheidung von gut und böse und ihre Versuchung zur Sünde. Hätten nämlich die Götter – unwissend, bewusstlos – gegessen, wären sie des Mordes teil-schuldig geworden. Anders: Tantalus versuchte sie ihrer Nicht-

Göttlichkeit zu überführen. Nochmals anders: Er setzte sich vermessen über sie. Gaben die Götter in ihrer Speise Leben, so gab Tantalus in der Speise den Tod.

Seine Strafe ist die Unerreichbarkeit weiterer Nahrung, also ein beständiges Sterben, das in seiner brennenden Gier nach Lebendürfen enttäuscht wird. Tantalus wird bis zum Kinn in einen Fluss gesenkt, der sich seinem quälenden Durst sofort entzieht, wenn er zu trinken versucht; über ihm locken alle mittelmeeischen Früchte: Feigen, Orangen, Äpfel, aber wenn er die Hand ausstreckt, schnellen die Zweige hoch. An der Schwelle des Lebens fortwährend sterben zu müssen ist die Strafe dafür, die Götter nach Menschenweise eingeschätzt zu haben; ist die Strafe dafür, im Essen Gemeinschaft gebrochen zu haben, so dass die Lebensspeise verdorben wurde zur Todesfrucht und der Wein in den Essig der Schuld führte – eine grauenhafte Umkehrung der ursprünglichen Heiligung durch Essen.

Die Sage von Tantalus erinnert an eine verwandte Erzählung von der unrechtmäßig und unzeitig aus Hochmut genossenen Frucht. Wie die Griechen kennen die Juden ein unheiliges Essen, das aber eine unvergleichlich höhere Strafe nach sich zog – nicht nur für die Täter, sondern für das Menschengeschlecht insgesamt. Es ist die Geschichte vom Baum, der Gut und Böse trennte, von der Erkenntnis, die über das Leben überheblich urteilte. Seitdem sind Essen und Vernichten des Gegessenen dasselbe. Essen bringt den Tod des Verzehrten statt – wie ursprünglich – die Dauer, die Erhöhung des Lebens. Simone Weil sieht zur Strafe einen unvermeidlichen Riss im Dasein: «Dies ist der große Schmerz des menschlichen Lebens, daß Schauen und Essen zwei verschiedene Tätigkeiten sind. Nur auf der anderen Seite des Himmels, in dem Lande, da wo Gott wohnt, ist beides ein und dasselbe Tun. (...) Vielleicht sind die Laster, Verderbtheiten und Verbrechen ihrem eigentlichen Wesen nach fast immer oder sogar immer Versuche, das Schöne zu essen, das zu essen, was man nur betrachten soll. Eva hat den Anfang gemacht. Wenn sie die Menschheit durch das Essen einer Frucht zugrunde gerichtet hat, so muß die Rettung in dem umgekehrten Verhalten liegen: eine Frucht zu betrachten, ohne sie zu essen.»¹⁰ Wer nunmehr isst, verdirbt das Gegessene und vernichtet es; er behält es nur, wenn er *nicht* zugreift.

3. Das Heilige essen

Die magische Aneignung von *mana*, ebenso die mythische Überlieferung zeigen: Religionen kennen ein Mahl, das gottnah macht. Schon das Essen und Trinken des Pflanzen- oder Tier-Opfers vom Opfertisch führt an die Gemeinschaft mit der Gottheit heran. (In spätmoderner Variante: Bio-Essen macht heil und ausgeglichen.)

Dass sich die Gottheit selbst verwendet für den Menschen, kennt verschiedene mythische Bilder: Das Fleisch der Gottheit wird zum Weltstoff; im Mythos gibt es die Welterschöpfung aus göttlichen Gliedern, die in der Erde aufspießen und keimen.¹¹ Dass aber die Gottheit *sich selbst* unmittelbar zu essen gibt, gehört nicht zum gewöhnlichen Muster religiöser Ursprungserzählungen. Der Genuss der Gottheit selbst entspricht nicht mehr Nektar und Ambrosia, auch nicht mehr dem *mana* oder dem Lachs Allwissend und den Nüssen der Weisheit. Vor allem: Der Gedanke der leibhaften Gottheit ist nicht mehr magisch oder mythisch begrenzt, obwohl er davon unterlegt ist, sondern ist konkret gemeint: Gott selbst wandelt sich in Speise und Trank.

Eben das findet im Christentum statt: Mittig im Gottesdienst steht nicht nur das Hören des Wortes, das sich in Gegenwart wandelt, sondern auch das sakramentale Essen und Trinken von Fleisch und Blut des Sohnes Gottes. Das Abendmahl setzt die ursprüngliche, dann verlorene Reinheit des Genusses wieder frei. Das Bewusstsein von der inneren Logik zwischen dem Essen der verbotenen Frucht und dem wieder integren Essen Christi ist schon den Kirchenvätern deutlich: Eucharistie ist die Rückkehr ins Paradies zum Baum des Lebens, der wiederum mit dem Kreuz identisch ist. «(D)ie Feier der Eucharistie und aller Sakramente schenkt jene geistige Sinnlichkeit oder integrale Sinneserfahrung zurück, die das Paradies des «Anfangs» ausmacht.»¹² «In der Stiftung eines neuen (eucharistischen) «Weltessens» bzw. «Gottessens» im Erlösertod am Lebensbaum des Kreuzes wird jener Gotteshungers und jenes Gotteslebens neu geschenkt, das mit dem ersten Essen vom «Mondbaum» verloren gegangen ist. Führt das Essen vom Mondbaum zum «Aufgehen der Augen» (Gen 3,7) als *Blindwerden* für die Wirklichkeit Gottes, so schenkt die Eucharistie umgekehrt das (österliche) Sehen Gottes in der Erscheinungswelt wieder, wie bei Lukas die Erzählung von den Emmausjüngern veranschaulicht.»¹³ Ein griechisches Stichiron ruft: «Sei gegrüßt, lebentragendes Kreuz, blühendes Paradies der Kirche, Holz der Unverweslichkeit, das Du uns hervorblühen ließest den Genuß der ewigen Herrlichkeit...»¹⁴

Nun könnte man die Bedeutung der Eucharistie abgeschwächt empfinden, wenn man sie «nur symbolisch» nähme. Symbol aber «ist das, was es bedeutet», so nach patristischer Entfaltung in ihrer stärksten Aussage. Symbol ist nicht nur ein Bild, das auf ein anderes hinweist, sondern es *ist* zugleich das, worauf es verweist. Es verweist auf sich selbst. Sinnliches Außen und übersinnliches Innen sind ein einziges *sym-bolon*. In dieser Wiederbegegnung von Sinnlichkeit und Geist (Sinnlichkeit und Sinn!) ist die pneumatische Wahrheit Christi in den Sakramenten Gestalt geworden.

Das heißt nicht, um einen Einwand vorwegzunehmen, dass man die sinnliche, bildliche Seite des Symbols «besitzen» könne und damit von selbst

den Sinn «habe». Daher kann man das Abendmahl nicht magisch essen, d.h. mechanisch aufnehmen. Thomas von Aquin hat die Frage, ob eine Maus, die das eucharistische Brot frisst, Gott empfängt, eindeutig verneint. Daher schützt das symbolische Verständnis (die Realpräsenz Christi in der Spannung zwischen materiellem, sinnlichem Träger und geistigem Sinn) auch vor dem Vorwurf des Kannibalismus. Denn der Gläubige schlürft ja nicht Blut und kaut nicht Fleisch, sondern er nimmt es in der sinnlichen Gestalt von Wein und Brot in seiner übersinnlichen Bedeutung auf. Bernhard von Clairvaux spricht vom *palatum cordis*, dem Gaumen des Herzens.

Erst in der Neuzeit ist die unsinnliche (letztlich unsinnige?) Teilung zwischen Wirklichkeit und Bedeutung entstanden, die etwa im klassischen Calvinismus dem eucharistischen Brot Geltung nur noch im frommen Sinn des Empfängers zuweist, also die Gegenwart Christi von der Absicht des Empfängers abhängig macht. Damit ist die sich schenkende Gegenwart Gottes unreal, unwirklich geworden: Sie wird dem menschlichen Willen unterstellt.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass die katholische und die orthodoxe, ursprünglich auch die lutherische Tradition die Realpräsenz Jesu – im entwickelten Sinn des *sym-bolon* – in Brot und Wein aufrechterhalten. Auch in der Verdunkelung des Empfängers bleibt die Wirklichkeit der Gabe. Denn: «Er wirkt und ich werde.» Brot und Wein zeigen und sind die Einheit von Wirken und Werden: Man ist, was man isst.

4. Heiliges Trinken: die nüchterne Ekstase

«Froh laßt uns kosten die nüchterne Trunkenheit des Geistes», heißt es in dem frühchristlichen Hymnus *Splendor paternae glorie* des Ambrosius. Die Sprache der sakramentalen Symbole verfügte ursprünglich über durchschlagende Kraft. Petrus Chrysologus («Goldmund», † um 450) formulierte in Sermo 160: «Heute beginnt Christus mit den himmlischen Zeichen und verwandelt Wasser in Wein. Aber das Wasser soll in das Mysterium des Blutes verwandelt werden, und Christus soll das Gefäß seines Leibes den Trunkenen als lauterer Becher darreichen, um das Prophetenwort zu erfüllen: «Mein berauschender Kelch, wie herrlich ist er!» (Ps 23, 5)» Noch die neuzeitliche Mystik – so die spanische – ließ sich vom Geliebten in den «Weinkeller» führen: «Blut Christi, berausche mich», sagt Ignatius von Loyola unverhohlen. Die göttliche Liebe ist nicht sparsam «ausgegossen» (Röm 5, 5b), sie gibt in Überfülle, über alles Begreifen hinaus.

Es gibt in asiatischen Religionen offensichtlich eine Mystik des Verschwindens: in den Tod, in das Nichts, in das All. Umfassender ist die Mystik des Ankommens: bei dem göttlichen Antlitz, das sich in Speise und Trank selbst gibt. Vielleicht ist der Gedanke berauschend, nicht mehr zu sein. Be-

rauschender ist die Verheißung nüchterner Trunkenheit des Geistes. Man kann der gegenwärtigen Kultur nur wünschen, von ferne den Saum dieser Erfahrung zu berühren. '«Rausch kommt über sie / Aus Deines Hauses Überfülle / Und tränkest sie» / Im Sturzbach Deiner Seligkeit.»¹⁵

5. Hochzeitsmahl: Essen und lieben

Ein tiefer Zusammenhang schließt sich zwingend an: jener zwischen Essen und Lieben. Auch Lieben ist Einswerden; aber diese Einheit ist nicht als Unterschiedslosigkeit gedacht, sondern als Einssein von Zweien, als lebendige Spannung, und nicht als totes Eines.

Daher wird die Augenöffnung wichtig: Liebe ist nicht Sehnsucht nach Ganzheit, sondern nach bleibend erregendem Unterschied in der Ganzheit. Einswerdung heißt nicht Verschmelzung (obwohl dieser fatale Irrtum beständig wiederholt wird). Darin käme ein Egoismus des Liebens zum Vorschein, eine egomanische Besitzergreifung, sogar ein Auffressen des anderen, das nur dadurch gemildert würde, dass das eigene Ich wiederum vom anderen verzehrt wird. Aber ist gegenseitiger Kannibalismus der Höhepunkt der Liebe? Es ist offenbar, dass damit der Kern der Liebe merkwürdig empfindungslos verfehlt wird.¹⁶

Das Bild, das von dieser Irreleitung frei ist, heißt: Hochzeitsmahl der Liebenden. In den Evangelien wird mehrfach vom großen Hochzeitsmahl als Besiegelung der Gottwerdung des Menschen, der Einheit von Gott und Mensch gesprochen: In diesem Bild ist die schöpferische Einheit von Essen und Lieben, von Genießen und Bleiben aufgerufen.

Das Aufblitzen des Neuen in der Gestalt Jesu beginnt mit dem Fest aller Feste: einer Hochzeit (Joh 2, 1–11). Auf Bitten der Mutter wandelt der Gast die bäuerliche Feier in Kana ins aufblitzend Große: ins endgültige Fest von unfasslicher Fülle. Die frühe Kirche hat in dem Doppelanfang von Taufe und Weinwunder das herrliche Aufreißen des Himmels über der Erde gesehen.

Wie grämlich nehmen sich daneben die religionskritischen Verdächtigungen aus: Die Lehre Christi sei traurig und weltflüchtig. Ja, es gibt die erschütternden Stellen der Trauer Christi, die sich zum Leiden am Vergelichen verdichtet. Aber unterfangen, durchstrahlt ist sein Dasein von dem Auftakt: Wasser wird Wein. Und diese Ouvertüre steigert sich überdies zum angekündigten Finale. Der Alltag stolpert zwar schweren Fußes und gedankenlos durch die Zeit, aber das Evangelium hat das Ziel unbeirrbar im Auge: ein Hochzeitsmahl.

So öffnet sich das dörfliche Haus zum überirdischen Festsaal. Auch der Gast öffnet sich: Plötzlich ist der Unauffällige der wirkliche Bräutigam. In

Kana wandelt er Wasser, drei Jahre später wird er Wein wandeln: in sein eigenes Blut. Es ist der letzte Trank, den er anzubieten hat, über alles Begreifen hinaus.

Aber in Kana fängt das Unbegreifliche schon an: das Atemholen, die große Freude, der strömende Reichtum. Das ist der Unterschied zwischen dem heiligen Essen und dem Essen des Heiligen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zum Folgenden Martin P. NILSSON, *Primitive Religion*, Tübingen 1911, Kap. V: Grab- und Seelenkultus; Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart* (1949), Zürich 2015; Karl KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*. Bd. 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Zürich 1951; Mircea ELIADE, *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, Darmstadt 1993; Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg/Basel/Wien 2002.

² Werner BERGENGRUEN hat in der Novellensammlung *Der Tod von Reval* (1949) solche Szenen dichterisch nachgezeichnet, München 2006.

³ In der Verschmelzung mit dem Totengott Osiris bewacht der altägyptische Schöpfergott Ptach, der oft selbst in Mumienbinden dargestellt wird, die königlichen Mumien.

⁴ Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder* (1933ff), Frankfurt 1964, 564.

⁵ Vgl. Heinrich ZIMMER, *Der König mit dem Leichnam*, in: DERS., *Abenteuer und Fahrten der Seele*, Köln 1977, 210–245.

⁶ W. H. G., Art. «Mahlzeiten», in: *Der kleine Pauly* 3, 894.

⁷ James STEPHENS, *Fionn der Held und andere irische Sagen und Märchen*, übers. v. Ida Friederike GÖRRES, Freiburg 1936, 39; demnächst neu aufgelegt, Heiligenkreuz 2017.

⁸ So wird auch verführtes Nehmen im Sexuellen bestraft: Lügnerisch und vorschnell wird der Königssohn von der falschen Braut eingenommen, während Allerleirauh und Aschenputtel – und wie die rechten Bräute alle heißen – den Prinzen zum dreimaligen Suchen und zeitlichen Aufschub zwingen, um die wahrhaft Schöne der durchtanzten Nächte wiederzuentdecken – schneller kann und darf es nicht gehen, sonst findet er nur die Stiefschwestern.

⁹ Vgl. Josef PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963), Kevelaer 2012.

¹⁰ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 171.

¹¹ Vgl. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen* und ELIADE, *Die Schöpfungsmythen* (beide s. Anm. 1).

¹² Klaus W. HÄLBIG, *Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte*, München 2007, 801.

¹³ Ebd., 391.

¹⁴ Ebd., 820.

¹⁵ Responsorium des Breviers, in: Romano GUARDINI, *Heilige Zeit*, Burg Rothenfels am Main 1925, 295.

¹⁶ Vgl. Josef PIEPER, *Über die Liebe*, München 1972, 92ff.

ABSTRACT

The Holy Eating – to Eat the Holy One? To eat together is more than reloading physical energy: It is founding or comforting community. To eat together without sharing community is a kind of criminal

act. In early religions Gods are inviting humans to share their meals and drinks (e.g. nectar and ambrosia): as an expression of community with the Gods and as granted participation in eternal youth. In the Greek mythology Tantalus – who despises this offer – is punished by eternal starving; in Jewish mythology Adam and Eve – and mankind, eating the forbidden fruit – are still more severely punished. But none of these traditions speaks about a God who gives himself as a meal. Exactly that is the centre of Christian eucharist: blood and flesh as antidotum against the evil fruit of Garden Eden. «Sobria ebrietas» becomes the promise of the great wedding meal within the eschatological future. This is the difference between the holy eating and eating the Holy one Himself.

Keywords: religious symbolism – mythology – food – indulgence – eucharist

INGEBORG GABRIEL · WIEN

DAS TÄGLICHE BROT FÜR ALLE

Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart

Die Bitte um das tägliche Brot und damit um die Grundlage des physischen Lebens und Überlebens war für Menschen immer und überall von existentieller Dringlichkeit. Ihr Ort im Vaterunser zeigt zudem, dass das Christentum keine Trennung von Spiritualität und Materialität, von Leben und Geist kennt. Beides ist für die menschliche Existenz in gleicher Weise notwendig und daher in das christliche Heilsverständnis einbezogen. Weder lebt der Mensch vom Brot allein, noch kann er ohne Brot leben. Eine entmaterialisierte Theologie, wie sie als Reaktion auf einen modernen Materialismus teils praktiziert wurde und wird, ist in ihrer Welt- und Lebensferne dem christlichen Glauben nicht gemäß. Jedes irdische Leben braucht Nahrung. Es braucht Lebensmittel. Der Mangel an Nahrung beeinträchtigt und zerstört letztlich die physische Existenz. Mehr noch: Er erniedrigt und demütigt Menschen. Die Frage der Welternährung, die Bitte um das tägliche Brot für alle, ist damit eine eminent ethische wie theologische Frage.

Es ist noch nicht lange her, dass der Hunger als Geißel der Menschheit in den Industriestaaten überwunden wurde. Die allermeisten Menschen haben heute hier genug Nahrung, ja es herrscht vielfach Überfluss. Die globale Situation ist jedoch eine andere, wie jeder Blick auf die Welt zeigt. In einzelnen Weltregionen (vor allem in Südostasien und dem Afrika südlich der Sahara), nischenhaft auch in anderen Weltgegenden, sind Hunger und Mangelernährung weiterhin verbreitet. Sie zu bekämpfen, liegt in der Verantwortung aller Menschen.

INGEBORG GABRIEL, geb. 1952, ist Professorin für Sozialethik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und zur Zeit Vizepräsidentin von Iustitia et pax Europa.

1. Die «Zeichen der Zeit»: Der globale Kampf gegen Hunger

Auf unserer Erde leben gegenwärtig um die 7,5 Mrd. Menschen. Ihre Zahl wird bis zum Jahre 2050 schätzungsweise auf 9,7 Mrd. ansteigen. Dies ist die gewaltigste Bevölkerungsdynamik in der Geschichte der Menschheit. Gab es um das Jahr 1900 in etwa 1,5 Mrd. Erdenbürger, so waren es im Jahre 1950 bereits 2,5 Mrd. Seither, und das heißt in *einer* Lebensspanne, hat sich ihre Zahl nochmals verdreifacht. Dass dieses Bevölkerungswachstum vor allem in den ärmeren Ländern stattfindet, stellt diese selbst wie die Weltgemeinschaft vor gewaltige Herausforderungen. Denn es bedeutet, dass, um Hunger und Mangelernährung zu überwinden und alle mit den zum Leben notwendigen Nahrungsmitteln zu versorgen, die Nahrungsmittelproduktion überproportional zum Wachstum erhöht werden muss.

Heute leiden schätzungsweise 700 Millionen Menschen, also etwa ein Zehntel der Weltbevölkerung, an Hunger und starker Mangelernährung und werden damit zur Gruppe der extrem Armen gerechnet.¹ Sie gehen Tag für Tag hungrig zu Bett. Drei Viertel von ihnen leben in ländlichen Regionen, meist als Kleinbauern (circa 50%) und Landlose (in etwa 20%) aber auch als Nomaden (10%). Die übrigen 20% leben in den Slums der Städte.² Besonders benachteiligt sind hier wie in anderen Bereichen Frauen und Kinder, die auch kulturell bedingt einen erschwerten Zugang zu den knappen Nahrungsmitteln haben. So erzählte eine Bekannte nach der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995), dass laut den Berichten asiatischer Frauen die Mangelernährung dadurch zustande käme, dass Frauen und Kinder erst zu Tisch gehen dürfen, nachdem die Männer gegessen haben. Diese Mangelernährung behindert die körperliche und geistige Entwicklung von Kindern, was vielfach zu lebenslangen Beeinträchtigungen führt. Verfestigt oder vertieft sie sich aufgrund einer Verschlechterung der Lebensmittelverfügbarkeit zu Hunger, ist dies für Menschen ebenso schlimm wie Folter. Dies zeigte mir die Panik in den Augen eines Jesuiten, der zur Gruppe der Dalit (der sogenannten Unberührbaren) in Südindien gehörte, als er vom Hunger in seiner Kindheit erzählte.

Die meisten Menschen in extremer Armut, die unter Hunger und Mangelernährung leiden, gehören, wie die obigen Zahlen bereits zeigen, zu jener Hälfte der Weltbevölkerung (3,8 Mrd. Menschen), die heute noch ihr tägliches Brot in landwirtschaftlichen Kleinbetrieben oder als Tagelöhner mühsam erwirtschaftet. Diese Subsistenzbauern machen in den Ländern des Südens weiterhin 60–80% der Gesamtbevölkerung aus. In den Industrieländern hingegen liegt die Anzahl der in der Landwirtschaft Tätigen inzwischen bei 1,6–5% und sinkt seit Jahrzehnten kontinuierlich.

Diese ersten globalen Zahlen signalisieren bereits ein wichtiges Grundproblem: Wiewohl 80% der extrem Armen in ländlichen Gebieten leben

und Nahrung für den Eigenbedarf, teils auch für den Export, produzieren, liegt diese kleinbäuerliche Landwirtschaft vielfach außerhalb der Wahrnehmung von nationalen Regierungen und internationalen Organisationen. Sie ist gleichsam unsichtbar und von den allgemeinen Entwicklungsbemühungen daher weitgehend ausgeschlossen. Es sind jedoch eben diese Milliarden über weite Teile der Erde verstreuten Subsistenzwirtschaften, deren Nahrungsmittelerzeugung für die Ernährung der Weltbevölkerung jetzt und in Zukunft zentral ist. Da viele Entwicklungstheorien davon ausgehen, dass die Entwicklung eines Landes durch so genannte *trickle-down* Effekte von den Industriezentren der Städte initiiert wird und von daher auf den Rest des Landes übergreift, wurde und wird die rurale Entwicklung national wie international chronisch vernachlässigt. Dies führt u.a. dazu, dass die Infrastruktur (Straßen, Schulen, Gesundheitszentren etc.) in ländlichen Regionen kaum ausgebaut wird. Diese bleiben vielmehr weitgehend sich selbst überlassen und ihre Bevölkerung ist gegenüber der Gesamtbevölkerung marginalisiert. Die *trickle-down* Theorien haben sich freilich inzwischen ebenso als falsch erwiesen wie jene Freihandelstheorien, wonach allgemeiner Wohlstand, auch jener der bäuerlichen Bevölkerungen, ohne staatliche Interventionen durch eine Intensivierung des Handels, einschließlich dem Handel mit Nahrungsmitteln, erreicht werden kann. Langsam findet jedoch hier ein Umdenken in der Theorie wie in der Praxis statt. Denn: Damit die immer größere Zahl von Erdenbürgern ernährt werden kann, braucht es eine massive Stärkung der vielen Kleinbetriebe mit Subsistenzlandwirtschaft weltweit. Damit der Hunger weltweit überwunden werden kann, müssen sie vom Rand ins Zentrum der Aufmerksamkeit der nationalen wie internationalen Politik rücken.

Auf den ersten Blick erscheint es paradox, dass Kleinbauern und Landlose, wiewohl von den Entwicklungsbemühungen weitgehend abgekoppelt, dennoch von den globalen Preisschwankungen von Grundnahrungsmitteln in den letzten Jahrzehnten unmittelbar negativ betroffen waren. Dies galt zuerst für den teils massiven Preisverfall für landwirtschaftliche Produkte in den Jahren vor der Nahrungsmittelkrise von 2007/08, der es ihnen unmöglich machte, angemessene Preise für ihre Produkte auf den lokalen Märkten zu erzielen, und daher zu wenig Überschüssen und Investitionen führte. Die starken Preisverluste hatten mehrere Ursachen: Sie waren zum einen eine Folge der Vernachlässigung des ländlichen Raums durch staatliche und internationale Akteure. Zum anderen entstanden sie durch Importe von Nahrungsmitteln aus den Industrieländern, die dort aufgrund höherer technischer Standards vor allem aber von staatlichen Subventionen billiger hergestellt werden konnten. Derartige Exporte schädigten massiv die Landwirtschaft in den Entwicklungsländern mit ihren kleinräumigen Strukturen. Diese Preisverluste waren so verheerend, dass sie vielfach zu

Selbstmordepidemien bei Bauern führten, die aufgenommene Kredite nicht mehr zurückzahlen konnten.

In den Jahren 2007/2008 und 2009/10 kam es unerwartet zu schweren Nahrungsmittelkrisen mit drastischen Preissteigerungen für Grundnahrungsmittel. So stiegen innerhalb von Monaten die Weltpreise für Weizen um etwa 90%, für Mais um 100% und für Reis sogar um 400%.³ Für diese Nahrungsmittelkrisen waren eine Reihe kurzfristiger wie langfristiger Faktoren verantwortlich. Kurzfristig waren es vor allem Klimastörungen, die in der Folge zu Reisausfuhrverboten (von China, Indien, Russland u.a.) und einem starken Rückgang von Lagerbeständen (die weltweit in Tagen gemessen werden) führten, sowie Börsenspekulationen mit Grundnahrungsmitteln. Langfristige Gründe für die Nahrungsmittelkrisen von 2007/08 waren ein starker Nachfrageanstieg aufgrund des weltweiten Bevölkerungswachstums und die erwähnte Vernachlässigung der Subsistenzlandwirtschaft in den Ländern des Südens. Dazu kamen die vom Internationalen Währungsfond aufgrund des Anstiegs der Schulden geforderten so genannten Strukturanpassungsprogramme (SAP), die meist einseitige Marktliberalisierungen für den landwirtschaftlichen Bereich vieler Entwicklungsländer vorsahen und die Importe aus Industrieländern erleichterten. Der starke Anstieg der Grundnahrungsmittel führte in vielen Ländern zu Massenprotesten. Er zog jedoch auch ein langsames Umdenken und eine stärkere Fokussierung auf die Entwicklung des ländlichen Raums nach sich, was sich längerfristig in einer höheren Produktion bemerkbar machen sollte.

Neben diesen Negativentwicklungen gab es in den letzten Jahrzehnten auch in ihren Dimensionen einmalige Erfolge im Kampf gegen Hunger und Mangelernährung, ohne die angesichts des Wachstums der Weltbevölkerung Hungerepidemien unvermeidbar wären. Da war zum einen die so genannte Grüne Revolution der 1960er und 1970er Jahre, die es ermöglichte, durch die Entwicklung verbesserter Sorten für Grundnahrungsmittel, den Bau von Bewässerungssystemen und den Einsatz chemischer Düngemittel die landwirtschaftliche Produktivität explosionsartig zu steigern. Vor allem in China gelang es so, das Bevölkerungswachstum aufzufangen und den Hunger weitgehend zu besiegen. Weitere Voraussetzungen waren eine effektive Landreform, sowie Verbesserungen in der Vorratshaltung und der Infrastruktur. Sie gaben den Kleinbauern, die immer noch etwa die Hälfte der chinesischen Bevölkerung ausmachen, die Möglichkeit, ihre Produkte auf lokalen Märkten zu verkaufen. Dies sowie die starke Industrialisierung führten dazu, dass in nur vier Jahrzehnten (1981–2011) in China etwa 500 Millionen Menschen sich aus der Armut befreien konnten. Auch in anderen Teilen Asiens gab es Erfolge im Kampf gegen Hunger und Mangelernährung, die jedoch vor allem aufgrund nicht konsequenter Landreformen weniger überzeugend ausfielen. Dennoch geht die Weltbank davon aus, dass

zwischen 2000 und 2015 weltweit 1 Mrd. Menschen der extremen Armut entkamen. Indien, in dem etwa ein Fünftel der Weltbevölkerung lebt, unternimmt gegenwärtig große Anstrengungen, um seine ländlichen Regionen zu entwickeln. Das lässt sich beispielhaft an den Verhandlungen mit der WTO (World Trade Organisation) ablesen, in denen dem Land Ende 2014 schlussendlich eine Subventionierung der nationalen Agrarwirtschaft durch eine sogenannte «Friedensklausel» zugestanden wurde.⁴ Die Organisation von Genossenschaften, die nach dem Solidaritätsprinzip arbeiten, bildet gleichfalls eine effiziente Armutsbekämpfungsstrategie für den ländlichen Raum. Dies gilt z.B. für Genossenschaften zur Gewährung von Mikrofinanzkrediten ohne formelle Sicherheiten, die Kleinbauern vor Wucherzinsen schützen.⁵ Diese leisten zudem, wie die Genossenschaften in Europa im 19. Jahrhundert (z.B. jene von Raiffeisen), einen wichtigen Beitrag zur institutionellen Erfassung und Ausbildung von Kleinbauern, und hier vor allem von Frauen (85% der Mikrokreditnehmer sind Frauen), und damit zur Überwindung der Armut im ländlichen Raum.

Die Maßnahmen der Grünen Revolution, ohne die eine auch nur halbwegs adäquate Ernährung der Weltbevölkerung heute nicht möglich wäre, zeigen jedoch aufgrund der intensiven Bewirtschaftung des Bodens zunehmend negative ökologische Folgen. Vor allem die Überbeanspruchung und Verschmutzung des Grundwassers sowie eine zunehmende Auslaugung und Versalzung von Böden sind besorgniserregend.⁶

Ein Grundproblem der Welternährung muss in der Tatsache gesehen werden, dass die großen Gewinner der Globalisierung und des Freihandels multinationale agrarische Großunternehmen sind, die ihren Sitz meist in den industrialisierten Ländern haben. Aufgrund einer hoch automatisierten landwirtschaftlichen Massenproduktion und dem Massenvertrieb von Agrarprodukten sowie hoher staatlicher Subventionen (allen voran in den USA, aber auch in der EU) können sie Agrarprodukte zu Dumpingpreisen auf den Weltmarkt bringen. Jene landwirtschaftlichen Subsistenzbetriebe, in denen ungefähr die Hälfte der Weltbevölkerung mühsam ihren Lebensunterhalt verdient und die arbeitsintensiver und generell umweltschonender arbeiten, werden durch dieses Preisdumping systematisch vom Markt verdrängt. Bäuerliche Existenzen werden so in großer Zahl gefährdet, da die Weltmarktpreise unter den lokalen Gestehungskosten liegen. Wie sollte ein Subsistenzbauer in Nepal, der einen kleinen Überschuss auf dem nächstgelegenen Markt verkaufen will, mit einem Agrarkonzern konkurrieren? Die oligopolartigen Strukturen dieses weltweiten Agrobusiness widersprechen zudem fundamental der Vorstellung, dass durch einander auf dem freien Markt konkurrierende Akteure die Produktion verbessert werden kann. So sind beispielsweise in Großbritannien 75% des Nahrungsmittelhandels in der Hand von vier Unternehmen.⁷ Die überdurchschnittliche Konzentration

on von Produktion und Vertrieb von Grundnahrungsmitteln bringt zudem ein hohes Maß an Abhängigkeit von einigen wenigen Akteuren mit sich.⁸

Eine subventionierte Massenproduktion, die das Überleben von kleinbäuerlichen Subsistenzwirtschaften erschwert, die für große Teile der Welt die wichtigste Quelle von Ernährung und damit des täglichen Brotes sind, erweist sich vor allem angesichts der Notwendigkeit einer weiteren Steigerung der Lebensmittelproduktion bis 2030 um 40% und bis 2050 um 70% als in hohem Maße unverantwortlich. Zusätzliche Brisanz gewinnt die Frage aufgrund der ökologischen Problematik. Die technisierte Landwirtschaft verursacht mehr an Umweltschäden, nicht zuletzt aufgrund des Energieverbrauchs für den Transport der Lebensmittel, und treibt so auch den Klimawandel stärker voran, der wiederum wesentlich zu Lasten der südlichen Länder und ihrer armen Bevölkerungsschichten geht. So könnte es nach Schätzungen der FAO auf dem afrikanischen Kontinent aufgrund des Klimawandels bis Ende des Jahrhunderts zu Ertragseinbußen in der Landwirtschaft zwischen 15–30% kommen.⁹

2. Die Überwindung von Hunger und Unterernährung als ethische Aufgabe

Die knappe Analyse der Zeichen der Zeit im Hinblick auf die gegenwärtige Welternährungssituation hat bereits sichtbar gemacht, dass das tägliche Brot heute für eine wachsende Zahl von Menschen in höchst komplexen globalen Nahrungsmittelketten erzeugt wird. Jeder Blick auf die Lebensmittel, die wir tagtäglich zu uns nehmen, zeigt, wie sehr wir vor allem in den Industrieländern in ein globales Netz meist anonymer Beziehungen mit Bauern, Arbeitern, Produzenten, Händlern u.Ä.m. auf der ganzen Welt eingebunden sind. Das gilt bereits für den Kaffee, den Tee, die Fruchtsäfte, oft auch das Brot, das wir beim morgendlichen Frühstück konsumieren. Diese in der Geschichte einmaligen globalen Interdependenzen sollten uns bewusst machen, dass wir in der Tat – so die traditionelle Metapher der katholischen Sozialverkündigung – alle in einem Welt-Boot sitzen. Es besteht freilich eine zutiefst paradoxe Spannung zwischen diesem Faktum engster globaler und regionaler Vernetzungen und folglich Interdependenzen und einer tief im modernen Bewusstsein verankerten individualistischen Sicht des Menschen, wonach jede/r unabhängig und als autonomer *homo faber* seines eigenen Glückes Schmied ist.

Die intensiven globalen Vernetzungen, die *Gaudium et spes* unter dem Stichwort *socializatio* umfassend thematisiert hat (GS 4–10, bes. GS 6), stellen vor gewaltige praktische wie sozial-ethische Fragen. Wenn das «Gib uns» der Brotbitte im Sinne eines in seiner Reichweite universalen christlichen Humanismus interpretiert wird, dann wird diese vom Evangelium her ge-

forderte Reichweite unter den Bedingungen der Globalisierung gleichsam konkretisiert. Eine derartige universale Verantwortung verlangt heute strukturelle Maßnahmen, ist aber zugleich weiterhin auf das Handeln jenes Einzelnen angewiesen.

a) Sozialethische Prioritäten: Welternährung als Frage struktureller Gerechtigkeit

Wie bereits deutlich wurde, kommt den Regelungen nationaler wie internationaler Institutionen im Hinblick auf die Nahrungsmittelproduktion und -verteilung ethisch eine zentrale Bedeutung zu. Die Sozialethik als Sozialstrukturenethik ist unter den Bedingungen der Globalisierung besonders gefordert, da die Überwindung der Nahrungsmittelknappheit und die Nahrungsgerechtigkeit nur über verbesserte nationale wie internationale Strukturen, d. h. Regelungen und Gesetze, zu verwirklichen sind.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als sozialethisches Grundlagendokument der Weltgemeinschaft formuliert in Artikel 25 das «Recht auf angemessene Nahrung» als ein wesentliches soziales Grundrecht. Der Artikel wurde im «Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» (1966/76, Art. 11) weiter konkretisiert.¹⁰ Das Recht auf Nahrung war zudem ein zentrales Ziel der sog. Milleniumsziele, die im Jahr 2000 verabschiedet wurden.¹¹ Sie wurden auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen im September 2015 durch die *Sustainable Development Goals* ersetzt. Deren zweites Ziel ist es, den Hunger weltweit bis zum Jahre 2030 zu überwinden, die Ernährungssicherheit herzustellen und die Ernährung jener weltweit zu verbessern, die an chronischer Unterernährung leiden.¹² Als Voraussetzung dafür gilt die intensive Förderung einer nachhaltigen Landwirtschaft weltweit, vor allem von bäuerlichen Kleinbetrieben. In diesem Sinne schreibt auch Papst Franziskus in seiner 2015 veröffentlichten Enzyklika *Laudato si'*¹³, dass es eine Wirtschaft braucht, «welche die Produktionsvielfalt und die Unternehmerkreativität begünstigt.» Beinahe unerwartet nennt der Papst hier nicht zuerst industrielle Betriebe, sondern mahnt zur Unterstützung der «kleinbäuerlichen Systeme für die Erzeugung von Lebensmitteln, die weiterhin den Großteil der Weltbevölkerung ernährt, während sie einen verhältnismäßig geringen Anteil des Bodens und des Wassers braucht und weniger Abfälle produziert, sei es auf kleinen landwirtschaftlichen Flächen oder in Gärten, sei es durch Jagd, Sammeln von Waldprodukten oder kleingewerbliche Fischerei.» Gewarnt wird hier gleichfalls vor dem Übergewicht eines Agrobusiness, aufgrund dessen «die kleinen Landwirte gezwungen sind, ihr Land zu verkaufen oder ihre herkömmlichen Produktionsweisen aufzugeben.» (Alles LS 129) Die Enzyklika

fordert zudem eine «diversifizierte Landwirtschaft», sowie die Förderung armer Regionen «durch Investitionen in ländliche Infrastrukturen, in die Organisation des lokalen oder nationalen Marktes, in Bewässerungsanlagen, in die Entwicklung nachhaltiger Agrartechniken und anderes», sowie die Schaffung gemeinschaftlicher Organisationen (Genossenschaften), «welche die Interessen der kleinen Erzeuger schützen und die örtlichen Ökosysteme vor der Plünderung bewahren.» Der Text schließt seine Aufzählung der für eine nachhaltige Landwirtschaft notwendigen Maßnahmen mit dem ermutigenden Appell: «Es gibt so vieles, was man tun kann!» (LS 180).

Diese Ziele können nur durch eine gemeinwohlorientierte nationale und internationale Politik erreicht werden. Der Caritas Bericht (2014) zur Rolle der Europäischen Union für die Förderung der globalen Landwirtschaft fasst die von Seiten der EU als wichtigstem regionalen Zusammenschluss möglichen und notwendigen Maßnahmen zusammen. Sie sollen dazu beitragen, die in den EU-Beschlüssen festgelegte Priorität des Rechts auf Nahrung voranzutreiben.¹⁴ Auch dieser Bericht kommt zum Schluss, dass es vor allem eines stärkeren Fokus' auf die lokale kleinbäuerliche Landwirtschaft bedarf, die das tägliche Brot für die meisten Menschen weltweit produziert.¹⁵ Ihre nationale sowie internationale Unterstützung durch entsprechende landwirtschaftliche Förderungsprogramme, sowie eine effektive Landreform und global stabile und kostendeckende Preise für landwirtschaftliche Produkte stellen wesentliche Voraussetzungen für eine Ernährung der Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten dar. Zudem fordert der Caritas-Bericht eine grundsätzliche Neubewertung der internationalen Agrarpolitik und eine Verankerung des Rechts der Entwicklungsländer auf einen effektiven Schutz ihrer Agrarmärkte, um eine einheimische Landwirtschaft aufzubauen. Dies wäre zudem der beste Motor für deren Entwicklungsbemühungen. Von den Industrieländern verlangt eine derartige Neuausrichtung den Abbau von Agrarsubventionen an Großproduzenten und damit des Exports von subventionierten Nahrungsmitteln, was zudem den Gesetzen des freien Marktes entsprechen würde. Diese Politik einer stärkeren Regionalisierung der Nahrungsproduktion wäre aus ökologischen Gründen aufgrund des damit verbundenen niedrigeren Energieverbrauchs einer weiteren Globalisierung des Handels mit Nahrungsmitteln bei weitem vorzuziehen.

Darüber hinaus bedarf es jedoch weiterer politischer Korrekturen respektive Maßnahmenbündel in mindestens drei Bereichen: der Aussetzung der Förderung sowie Erzeugung von Biosprit, einer strengen Kontrolle des so genannten *land grabbing* sowie des Erhalts des lokalen Saatguts. Zu erstem: Biosprit wird als Treibstoff aus pflanzlichen Rohstoffen (gemischt mit Erdöl) hergestellt, die zugleich als Nahrungsmittel verwendet werden können bzw. auf Flächen angebaut werden, die der Nahrungsmittelproduktion die-

nen. Mit seiner Produktion wurde vor etwas mehr als einem Jahrzehnt in den USA, der EU sowie in Brasilien begonnen, um den Erdölverbrauch zu senken. Es gab jedoch von Anfang an einen Konflikt zwischen ökologischen und sozialen Zielen. Die ungefähr 800 Millionen Autobesitzer weltweit begannen, so könnte man pointiert sagen, mit 1,2 Mrd. Armen um dieselben Lebensmittelrohstoffe und Böden zu konkurrieren. Die Herstellung von Agrotreibstoffen führte denn auch innerhalb von nur einigen Jahren zu den beschriebenen extremen Preisanstiegen bei Mais, Weizen und Soja auf dem Weltmarkt und ging so zu Lasten der Armen, die sich das tägliche Brot nicht mehr leisten konnten. Im Zuge der Umwidmungen von großen Landflächen in Entwicklungsländern kam es zudem vielfach zu massiven Menschenrechtsverstößen und Vertreibungen. Die Umweltbelastung bei dieser Art von Produktion ist besonders hoch. Die gegenwärtig 25% der US-amerikanischen Maisproduktion, die zur Erzeugung von Biosprit verwendet werden, werden zudem unter exzessiver Verwendung von Düngemitteln hergestellt, da die Pflanzen ja nicht zum Verzehr geeignet sein müssen. Die geplante Ersetzung von 10% der fossilen Brennstoffe würde eine Widmung von 43% der landwirtschaftlichen Nutzflächen für Biosprit (in der EU wären es 38%) erforderlich machen. Dies ist – so die einhellige Meinung von Experten – angesichts der Welternährungssituation und des zu erwartenden Weltbevölkerungswachstums ethisch in keiner Weise verantwortbar.¹⁶

Zum zweiten: Um die Produktion von Treibstoff sowie die eigene Ernährung sicherzustellen, kaufen seit einigen Jahren internationale Unternehmen sowie Staaten große Landflächen in ärmeren Ländern auf. Diese als *land grabbing* bezeichnete Praxis ist gleichfalls ethisch in höchstem Maße rechenschaftspflichtig. Dies umso mehr als sie vielfach unter Vorpiegelung falscher Vorteile (Schaffung von Arbeitsplätzen und Infrastruktur) und durch die Kooperation mit korrupten Politikern und Beamten erfolgt. Auch hier kommt es nicht selten zu Vertreibungen der einheimischen Bevölkerung von ihrem Land. In jedem Fall wären derartige Landkäufe und die entsprechenden Verträge öffentlich zu machen und einem internationalen Regime zu unterstellen, damit Verschlechterungen in der Ernährungssicherheit für die lokale Bevölkerung vermieden werden können.¹⁷

Zum dritten: Als sozialetisch besonders bedenklich erweist sich die Patentierung des durch sogenannte Biotechnologien veränderten Saatguts durch internationale Konzerne. So bezog sich fast die Hälfte der 4000 Patente auf Pflanzen, die die US Behörden in den letzten Jahren gewährten, auf traditionell kultivierte Pflanzen aus Entwicklungsländern. Diese Praxis wird vielfach als «Biopiraterie» bezeichnet,¹⁸ da sie ausschließlich im Interesse der wenigen Großkonzerne ist, die sowohl als Lieferanten von Saatgut, wie von Insektiziden, Pestiziden und Kunstdünger den Markt beherrschen.¹⁹

Wichtig für die Schaffung effizienter, kostendeckender und die Bevölkerung ausreichend ernährender lokaler Landwirtschaften ist zudem die Unterscheidung zwischen kurz- und langfristiger Nahrungsmittelhilfe. Erstere stellt ein wichtiges Kriseninterventionsinstrument dar, das in Notsituationen, sei es aufgrund von Kriegen oder Klimakatastrophen, Leben rettet. Diese humanitäre Nahrungsmittelhilfe wird vor allem vom World Food Programme (WFP) der Vereinten Nationen seit vielen Jahren geleistet.²⁰ Wenig hilfreich sind hingegen Langzeithilfen, die offenkundig negative Folgen für die lokale Landwirtschaft haben.²¹

In diesen internationalen und regionalen Bemühungen (Europäische Union) sind die Kirchen als an der Basis präsente Institutionen starke Akteure. Dies zeigt sowohl der Caritas Bericht, wie auch eine Vielzahl von zivilgesellschaftlichen und kirchlichen Initiativen.²²

b) Individualethische Fundamente einer gerechten Welternährung

Die riesigen strukturellen Dimensionen, mit denen eine Welternährung für Milliarden von Menschen als Gerechtigkeitsfrage konfrontiert ist, sowie die skizzierten internationalen Bemühungen, Hunger und Mangelernährung weltweit zu überwinden, sollten die zentrale individualethische Frage nicht vergessen lassen: Was müssen Einzelne, soweit es ihnen möglich ist, tun, damit Lebensmittel für alle vorhanden sind? Was können sie beitragen, damit die Vaterunser-Bitte sich erfüllt?

In nur wenigen Jahrzehnten hat sich in den reichen Ländern eine Gesellschaft gebildet, in der materielle Güter für die meisten im Überfluss vorhanden sind. War früher der Mangel die Regel, so gibt es inzwischen vielfach ein Zuviel an materiellen Gütern, deren Konsum exzessiv beworben wird. Die weltweiten sozialen und ökologischen Folgen dieses überhitzten Konsums werden schlicht missachtet. Eine Wegwerfgesellschaft – so *Laudato si'* – schädigt jedoch sowohl die Menschenwürde jener, die zu wenig, wie jener, die mehr als genug haben. Es gibt – so bereits Paul VI. in *Populorum progressio* (1967) – neben Unterentwicklung auch eine Art von schädlicher materieller Überentwicklung (PP 19). Doch wie kann der einzelne sich einer Lebensform entziehen, die – wie längst überdeutlich – den eigenen Bedürfnissen ebenso wenig entspricht wie jenen der Anderen und der Natur? Wie lässt sich eine nachhaltigere und gerechtere Lebensweise praktizieren? Wie viel ist genug?²³ Dass es Hunger in unserer Welt gibt, ist gerade auch angesichts der Verschwendung von Lebensmitteln in unseren Gesellschaften ein Skandal.²⁴ Dies zur Kenntnis zu nehmen und damit die Gleichgültigkeit zu überwinden, kann ein erster Schritt hin zu einem Umdenken (*metanoia*) und damit auch zur langfristigen Veränderung der sozialen und

ökologischen Verhältnisse sein. Denn jedem Wandel geht notwendig eine geänderte Weltsicht voraus, die andere als materielle Werte in den Vordergrund stellt. Wie für mehr und mehr Menschen erfahrbar, ist es heute nicht mehr die Knappheit an Gütern, die uns am echten Leben hindert, sondern die Knappheit an Zeit und an sozialen Kontakten. Die Frage nach dem rechten Maß des eigenen Konsums kann dabei durchaus von Eigeninteresse geleitet sein. Denn es geht, wie bereits die antike Philosophie wusste und die neue Forschung zeigt, um wesentliche Grundlagen des menschlichen Glücks. Mehr-Haben führt über ein elementares Maß hinaus nicht zu größerer Lebensbefriedigung²⁵ und die personale Freiheit wird durch mehr Güter nicht gefördert sondern belastet. «Arm ist, wer viele Bedürfnisse hat», formulierte bereits der Hl. Basilius kontrafaktisch.²⁶ Das rechte Maß in der Verwendung der irdischen Güter stellt aber auch und vor allem eine Kardinaltugend dar, von deren Praxis die Fähigkeit zum gerechten Handeln abhängt. Zur Frage nach dem rechten Maß als universal-ethische Frage tritt für Christen und Christinnen darüber hinaus die das eigene Heil mitbestimmende Frage, wieweit es gelingt, den «Hungrigen zu essen zu geben» (Mt 25, 37). Sie bleibt angesichts der oben dargestellten Welternährungssituation von ungeminderter Relevanz. Solange Menschen vor Hunger sterben oder ihr menschliches Potential aufgrund von Mangelernährung nicht entfalten können, geht es bei Konsumententscheidungen immer auch um den Anderen, sein Recht auf Nahrung und damit auch auf Leben.

Die aus Gründen der Gerechtigkeit wie der Ökologie notwendige Umkehr verlangt nicht weniger als eine kulturelle Revolution (LS 114), die beim Einzelnen beginnen muss. Wesentlich wäre dabei vor allem, das vielfach vorhandene Motivationsdefizit und die Gleichgültigkeit zu überwinden. Welche Einstellungsänderungen braucht es, um Ungerechtigkeiten, die jeden Einzelnen in der einen oder anderen Weise verletzen, Paroli zu bieten, und neue Verhaltensweisen zu entwickeln? Es scheint, dass eine Voraussetzung dafür die Dankbarkeit für das ist, was man bereits hat. Sie erlaubt die Gier ebenso zu überwinden wie die Hybris des Alles-Haben-Müssens und fördert Werte wie Genügsamkeit, Sparsamkeit und Bescheidenheit, ja Verzicht, die in unserer Gesellschaft irgendwie abhandengekommen sind. Es geht um eine Reduktion des Konsums, die Rückfrage nach den Produktionsbedingungen jener Lebensmittel, die wir kaufen (Beispiel: Fairtrade), die Verringerung des Konsums jener Produkte, die in immer größerer Menge verwendet der Umwelt Schaden zufügen und die die Nahrungsmöglichkeiten jener verringern, die auf sie angewiesen sind. Hier wäre es durchaus sinnvoll, auch das Fasten neu zu entdecken, das neben der spirituellen immer auch eine soziale Dimension hatte, die heute um eine ökologische zu erweitern wäre. Das Fasten, das nicht zuletzt aufgrund einer modernen Weltsicht stark an Bedeutung verloren hat, könnte von Konsumabhängig-

keiten befreien wie auch das soziale Engagement für die Armen und die Achtung vor der Natur als Gabe stärken, im Wissen, dass wir durch unsere persönlichen Konsumentscheidungen und unseren Lebensstil die Welt täglich mitgestalten. Besonders das traditionelle Fleischfasten sollte angesichts der negativen Umweltfolgen der zunehmenden Fleischproduktion sowie des Fleischkonsums eine Wiederbelebung erfahren.²⁷

3. Zum Schluss

Der russische Philosoph Nicolas Berdyaev hat den eindrücklichen Satz geprägt: «Brot für mich ist eine materielle Sache, Brot für den Nächsten eine spirituelle.»²⁸ Er kehrt damit die moderne Weltsicht um, wonach jeder sein Eigeninteresse verfolgen und so sein eigener Nächster und seines Glückes Schmied sein soll. Die Sorge um das tägliche Brot ist nie nur eine materielle Sache, sondern eine elementare Frage des gemeinsamen Menschseins in seiner Bedürftigkeit wie seinem Potential und seiner Größe. Die Anstrengungen, die heute im Kampf gegen Hunger und Mangelernährung unternommen werden, sind im Blick auf die Größe des Problems und die gemeinsame menschliche Verantwortung noch immer unzureichend. Dies umso mehr als diese Bemühungen gleichsam im Wettlauf mit einer sich vertiefenden ökologischen Krise stattfinden, die die Möglichkeiten der Nahrungsmittelproduktion einzuschränken droht, was vor allem auch angesichts einer weiter wachsenden Weltbevölkerung dringend Lösungen verlangt. In dieser Situation braucht es sowohl strukturelle Maßnahmen wie auch ein profundes ethisch motiviertes Umdenken vieler Einzelner, um den Hunger, unter dem Menschen auch heute grausam leiden, zu besiegen und das tägliche Brot für alle sicher zu stellen.

ANMERKUNGEN

¹ Die Zahlen stammen aus dem Global Monitoring Report 2015/16 der Weltbank World Bank: *Development Goals in an Era of Demographic Change*, Washington 2016, der schätzt, dass es 2015 700 Millionen Menschen weltweit gab, deren tägliches Einkommen unter 1,90\$ (der neu festgesetzten Armutsgrenze, vorher 1,25\$) lag. Vgl. <http://www.worldbank.org/en/publication/global-monitoring-report.pdf> (abgerufen am 05.1.2017), xv. Dazu kritisch Thomas POGGE, *Erfolge sind auf kosmetische Mathematik zurückzuführen*, www.zeit.de/wirtschaft/2015-06/thomas-pogge-armut-bekaempfen (abgerufen am 04.01.2017).

² Vgl. Jean FEYDER, *Mordshunger. Wer profitiert vom Elend der armen Länder*, Frankfurt/M. 2010, besonders 103–194, hier 13. Trotz des etwas reißerischen deutschen Titels (französisch nüchtern: *La faim tue*) bietet das Buch einen sehr guten Überblick über Problemlage und Lösungsansätze.

³ Siehe OECD/FAO, *OECD-FAO Agricultural Outlook 2016-2025*, Paris 2016, Figure 1.14. Verfügbar unter: www.fao.org/3/a-i5778e.pdf (abgerufen am 04.01.2017).

⁴ Siehe dazu: *Bali-Abkommen: Indien und USA einigen sich*, in: Der STANDARD, 13.11.2014. Verfügbar unter: <http://derstandard.at/2000008084797/Bali-Abkommen-Indien-und-USA-einigen-sich> (abgerufen am 04.01.2017).

⁵ Vorbild ist die von Wirtschaftsprofessor und Nobelpreisträger Mohammad Yunus gegründete Grameen Bank in Bangladesh, vgl. Muhammad YUNUS – Alan JOLIS, *Grameen. Eine Bank für die Welt*, Bergisch Gladbach 1998; Muhammad YUNUS, *Social Business. Von Der Vision Zur Tat*, Bonn 2010.

⁶ Die Kritik an der Grünen Revolution richtet sich vor allem auch gegen die dadurch entstandenen Abhängigkeiten von industriellen Produkten, wie Dünger, und damit von internationalen Konzernen.

⁷ FEYDER, *Mordshunger* (s. Anm. 1), 215.

⁸ Für weiterführende Hinweise siehe die Handreichung: Susanne GURA – François MEIENBERG – Tamara LEBRECHT, *Agropoly – Wenige Konzerne beherrschen die weltweite Lebensmittelproduktion*, Bern 2014. Verfügbar unter: https://kulturstudio.files.wordpress.com/2012/11/evb_agropoly_5-11_v2.pdf (abgerufen am 04.01.2017).

⁹ FEYDER, *Mordshunger* (s. Anm. 1), 151f.

¹⁰ *Internationaler Pakt über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte*. Verfügbar unter: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000629> (abgerufen am 03.01.2017), dazu Michael WINDFUHR, *Hunger und Menschenrechte. Für eine angemessene Ernährung*, in: *Weltrends. Zeitschrift für internationale Politik*, 20 (2012) 65–73.

¹¹ Siehe : <http://www.un.org/millenniumgoals/> (abgerufen am 03.01.2017). Die Evaluierung 2015 zeigte, dass das erste Ziel – Bekämpfung von Hunger und extremer Armut – zwar nicht erreicht wurde, es jedoch durchaus Erfolge gab. So konnte die extreme Armut von fast 50% der Bevölkerung in Entwicklungsländern (1990) auf 14% gesenkt werden; von Unterernährung waren 2015 noch 12,9% betroffen (1990 waren es 23,3%), vgl. dazu The Millennium Development Goals Report. Verfügbar unter: http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20PR%20Key%20Facts%20Global.pdf (abgerufen am 03.01.2017).

¹² Vgl. Verfügbar unter <http://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/> (abgerufen am 04.01.2017).

¹³ Papst FRANZISKUS, *Laudato si'*. *Von der Sorge für das gemeinsame Haus*. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (abgerufen am 03.01.2017).

¹⁴ CARITAS EUROPE, *The EU's Role to end hunger by 2025. A Caritas Study on the right to food with concrete recommendations towards sustainable food systems and how the EU can champion the fight against world hunger*, 2014. Verfügbar unter: http://www.caritas.eu/sites/default/files/caritas_europa_food_security_report_2014_-eu_role_to_end_hunger.pdf (abgerufen am 17.12.2016). Vgl. auch: PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE (Hg.), *Land and food*, Vatikan 2015.

¹⁵ Der Caritasbericht (siehe Anm. 14) schlägt vor, 10% der *Official Development Assistance* der EU für die Förderung der nachhaltigen Landwirtschaft in Entwicklungsländern zu verwenden. Der Prozentsatz zeigt, wie niedrig die gegenwärtige Hilfe für diesen wichtigen Bereich ist. .

¹⁶ Vgl. Harald GRETHE, *Die neue Knappheit: Biomasse*, in: *Weltrends. Zeitschrift für internationale Politik* 20 (2012) 47–55.

¹⁷ Deutsche Kommission JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Süße Früchte – gut für alle? Ländliche Entwicklung durch Selbstorganisation, Wertschöpfungsketten und soziale Standards*, Bonn 2012. Verfügbar unter: http://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/pdf/guf_126.pdf (abgerufen am 4.1.2017); weiters Kerstin NOLTE – Wytske CHAMBERLAIN – Markus GIGER, *Land Matrix. International Land Deals for Agriculture. Fresh insights from the Land Matrix: Analytical Report*, Pretoria 2016.

¹⁸ Joseph STIEGLITZ, *Chancen der Globalisierung*, München 2006, 166, vgl. auch den Dokumentarfilm: *Monsanto, mit Gift und Genen* (orig. «Le monde selon Monsanto») aus 2008 (FRA/CAN/GER); Regie und Konzeption: Marie-Monique ROBIN.

¹⁹ So sind 71% des Weltnahrungsmittelmarktes in der Hand von sechs multinationalen Unternehmen (Monsanto, Dupont/Pioneer; Bayer AG, Syngenta und BASF), nach FEYDER, Mordshunger (s. Anm. 1), 267ff.

²⁰ Weiterführende Informationen zur Arbeit des WFP unter: <http://de.wfp.org/%C3%BCber-wfp> (abgerufen am 04.01.2017).

²¹ Olivier DE SCHUTTER, *The right to food. Note by the Secretary-General to the members of the General Assembly of the Special Rapporteur on the right to food*, United Nations General Assembly A/66/262, August 4th 2011.

²² Vgl. z. B. Johannes PANHOFFER, *Nachhaltiges Brot. Die Vorzüge kirchlicher Entwicklungshilfe am Beispiel Kenia*, in: Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL – Franz HELM – Hans SCHELSHORN (Hg.), *Sehnsucht Brot. Auf dem Weg zu einer globalen Tischgemeinschaft*, Mainz 2015, 97–117, hier 108f.

²³ So auch der Titel eines Buches von Robert und Edward SKIDELSKY, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München 2013.

²⁴ Lt. einer FAO Studie aus dem Jahr 2011 wird weltweit ein Drittel der produzierten Lebensmittel weggeworfen bzw. nicht ausreichend gut gelagert. Das entspricht etwa 1, 3 Mrd. Tonnen Lebensmittel pro Jahr. In Europa sind dies pro Kopf und Jahr etwa 95 kg Lebensmittel. Für den Handel wird der doppelte Wert (190 kg) angenommen. Siehe: Jenny GUSTAVSSON – Christel CEDERBERG – Ulf SONESSON – Robert van OTTERDIJK – Alexander MEYBECK, *Global Food Losses and Food Waste. Extent, Causes and Prevention*, Rome 2011, Chapter 3. Verfügbar unter: <http://www.fao.org/docrep/014/mb060e/mb060e00.htm> (abgerufen am 03.01.2017).

²⁵ Tim JACKSON – Wander JAGER – Sigrid STAGL, *Beyond insatiability – needs theory, consumption and sustainability*, in: Lucia REISCH – Inge ROPKE (Hg.), *The Ecological Economics of Consumption*. Cheltenham/Norhampton 2004, 96.

²⁶ BASILIUS VON CÄSAREA, *Ausgewählte Predigten*. Fünfte Predigt. Verfügbar unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2630-5.htm> (abgerufen am 03.01.2017).

²⁷ Vgl. Michael ROSENBERGER, *Wie viel Tier darf's sein? Die Frage ethisch korrekter Ernährung aus christlicher Sicht*, Würzburg 2016.

²⁸ «Bread for myself is a material question; bread for my neighbor is a spiritual question.» Nicolas BERDYAEV, *The Origin of Russian Communism*, Michigan 2004, 185; zit. in: Pantelis KALAZIDIS, *Orthodoxy and Political Theology*, Geneva 2012, 122.

ABSTRACT

Daily bread for all. Feeding the world – a contemporary question of justice. The following article deals with a socio-ethical perspective on the plea for our daily bread in Christianity's main prayer. It starts with an overview the signs of the times in a context shaped by globalization. Hunger is still a dire reality in today's world where a growing world population competes for resources in the face of an ecological crisis. The second part then shows that these problems can be overcome a) through development efforts that give effective support to the one half of the world's population (3,8 billion) that are small scale farmers; b) by ending subsidies for food exports from highly developed countries; c) by reducing the production of «green fuel» from edible plants and put land grabbing under an international regime. These measures are in line with the demands of *Laudato si'*, the eco-encyclical of Pope Francis (2015).

Keywords: hunger – social teaching – ethics – global justice – (world) nutrition – poverty – agrobusiness

CHRISTINE LAVANT

WÄR ICH EINER DEINER AUGENÄPFEL

Wär ich einer deiner Augenäpfel
oder eines deiner Wimpernhaare
niemals gäbe ich dir Ärgernisse
und du würdest mich so gern ertragen.

Meine Seele geht jetzt auf die Suche
nach dem nächsten besten Hexenmeister
der an ihr das kleine Wunder täte
denn sie will sich gleich verzaubern lassen.

Freilich hast du schon zwei Augenäpfel
Freilich hast du alle Wimpernhaare
aber wenn sie Brot und Wasser würde –?
Brot und Wasser brauchst du alle Tage.

Noch vor jedem Verstehen ist da der Sound. Binnenreime und Assonanzen überziehen die Verse mit einem Klangnetz, so dass der fehlende Endreim der Serbischen Trochäen gar nicht auffällt. Christine Lavant schlägt die alte Unmöglichkeitensformel der Liebenden an: «Wenn ich wär'!» Und taucht mit dem Konjunktiv den Text weiter in eine musikalische Tönung: «wär», «Äpfel», «gäbe», «würde». «Ärgernisse» und «gern ertragen» nehmen in der Klangöffnung die «Haare» wieder auf. Kannte sie Stefan Georges Gedicht «Sehnsucht», in dem ein Ich «um dein aug' und haar / alle tage in sehnen leben» muss? Hatte sie das ungewöhnliche Wort «Augenäpfel» in Rilkes «Archaischer Torso Apollos» gelesen? Goethes «Zauberlehrling» mit dem «Hexenmeister» wird der Autodidaktin gewiss vertraut gewesen sein.

Die Dichterin, die den Namen ihres Heimatflusses zum Pseudonym machen sollte, wurde 1915 im Lavanttal geboren, als das jüngste von neun Kindern des invaliden Grubenmaurers Georg Thonhauser und seiner Frau

Anna, einer Flickschneiderin. Der Vater erzählte gerne «vom Gottsnamwutzl und von anderen Geistern», und die innig fromme Mutter sang mit ihren Kindern Kirchenlieder und Kärntner Volkslieder. Christine schien kaum lebensfähig, ein skrofulöses, lungenkrankes Mädchen, das zwölfjährig nach einer radikalen Röntgenbestrahlung von einer Tuberkulose geheilt werden konnte. Auch die nässende Skrofulose verschwand. Sie blieb schwächlich, von Narben an Hals und Gesicht gezeichnet. Die verhuschte kleine Außenseiterin brauchte sieben Jahre, um die dreiklassige Grundschule zu absolvieren; auf der Fensterbank aber schrieb sie Geschichten. Als ein Verlag den ersten Roman der Siebzehnjährigen ablehnte, nahm sie Tabletten und kam in die Klagenfurter «Landes-Irrenanstalt». Nach dem Tod der Eltern heiratete sie mit 24 Jahren den sechzigjährigen erfolglosen Kunstmaler Josef Habernig und hauste mit ihm hungernd in einem Zimmer. Durch Stricken gewährleistete sie den bescheidenen Lebensunterhalt: vor sich auf dem Tisch die Bücher aus der Wolfberger Leihbibliothek, die klappernden Nadeln über dem Schoß. Als ihr ein Band Rilke-Gedichte in die Hand fiel, sei ihr gewesen, als «habe man einen Brunnen geschlagen»; nach einigen epigonalen Versuchen fand sie ihren Ton. Und schrieb aus dem Lavanttal in den Echoraum der Weltliteratur hinein.

Ein Ich wendet sich an ein Du. Beinahe sezierend bezeichnet es den Körper des anderen. Einer seiner «Augenäpfel» möchte es sein, oder wenigstens ein «Wimpernhaar». Dann würde das Du mit dem Sehorgan des Ich die Welt schauen; als Wimper könnte das Ich helfen, seinen Blick zu schützen. Beide Positionen sind intim, gilt das Auge doch als Fenster der Seele. Das Ich will nicht nur anteilnehmen am Du, sondern sein Teil sein. Nur wenn das Ich im Du aufgeht, in ihm untergeht, ist es für das Du zu «ertragen». Die Verschmelzung, von der die Zeilen im Irrealis sprechen, hat aber klanglich schon begonnen (doppelter Binnenreim «einer / deiner»; die Musik der Vokale und Umlaute).

Indem sich das Ich in der zweiten Strophe nun als «Seele» auf den Weg macht zum «nächsten besten Hexenmeister» (drei Mal zischende Assonanz), der sie «verzaubern» soll, intensiviert sich die Sprachmagie. Die dritte Strophe vollbringt das «kleine Wunder» der Anverwandlung. Sie beginnt mit einer Einschränkung, die zugleich Beschwörung ist. Wie im Zauberspruch werden die Worte gedoppelt (Freilich hast du / Freilich hast du; Brot und Wasser / Brot und Wasser). Da das Du kein Auge braucht und keine Wimper, inszeniert das sprechende Ich nun eine ganz andere Metamorphose. Das leiblich vollkommene Du wird doch Hunger haben! So soll die Seele Brot und Wasser werden und sich als Grundnahrungsmittel dem Du einverleiben: «alle Tage». Eine inverse Eucharistie. Wasser und Brot aber sind nicht Brot und Wein. Das Abendmahl, das diese Zeilen versprechen, hat auch den Nachhall von Kerker. Es benennt eine Liebes- und Leibesgefangenschaft.

Und das Gedicht, das von dieser Wandlung spricht, ist das Gedächtnis eines Dramas.

Im Jahr 1950 lernte Christine Habernig, 35 Jahre alt, bei ihrer ersten Lesung den Maler Werner Berg kennen. Auch er ist verheiratet, 46 Jahre alt, Vater von fünf Kindern. Berg muss elektrisiert gewesen sein von der enigmatischen schmalen Frau, die, ganz in Schwarz mit Kopftuch, sich halb als Nonne, halb als Kräuterweiblein inszenierend, wie aus der Zeit gefallen ihre Verse las. Eine Glückskatastrophe beginnt. Der Mann, attraktiv, gesund, als Künstler arrivierte, wird zum protegierenden Freund der kranken Debütantin. Während sich Christine von ihrem Ehemann schon lange entfernt hat, fordert Werner Berg von seiner Frau Verständnis für die neue Situation. Nach vier zermürbenden Jahren überlebt Werner Berg Anfang 1955 nur knapp den Versuch einer Selbsttötung. Christine zieht sich zurück. Unter dem Eindruck der erfüllten, gefährdeten, schließlich im Verzicht beendeten Beziehung entsteht in den Jahren 1950 bis 1956 Lavants lyrisches Hauptwerk. Die Sprachzauberin hat ihre Gedichte auch als Brot bezeichnet. Wer sie liest, nimmt teil an einem Hochamt der Liebe.

Angelika Overath

ANMERKUNGEN

Die Auslegung von Angelika Overath erschien zuerst in der F.A.Z. vom 28.02.2015. © Alle Rechte vorbehalten. Frankfurter Allgemeine Zeitung GmbH, Frankfurt. Zur Verfügung gestellt vom Frankfurter Allgemeine Archiv.

Das Gedicht stammt aus: Christine LAVANT, *Werke in vier Bänden*. Band 1: *Zu Lebzeiten veröffentlichte Gedichte*, hg. von Doris MOSER und Fabjan HAFNER, Göttingen 2014, 532. Erstveröffentlichung in: *Halbte des Herzens* (1967).

Angelika OVERATH, geb. 1957, schreibt Romane, Reportagen, Essays und Kritiken. Zuletzt erschien der Roman *Sie dreht sich um* (Luchterhand, München 2014). Sie lebt in der Schweiz.

«IN GOTTES GEDÄCHTNIS EINGESCHRIEBEN SEIN...»

Ein Gespräch mit Nora Gomringer

Die Schriftstellerin und Sprechkünstlerin Nora Gomringer war am 16. Juni 2016 zu Gast bei der Wiener Poetikdozentur «Literatur und Religion» mit dem Vortrag: *Man sieht's. Der Gott zwischen der Zeilen der Nora G.* Mit diesem Titel war das Weiß zwischen den Zeilen als möglicher Platzhalter für «Gott» angezeigt. Im Anschluss an ihren Vortrag, der um das Gedächtnis, den Namen, das Herz, das Mitgefühl und vieles andere mehr kreiste, entspann sich das folgende Gespräch mit dem Theologen Jan-Heiner Tück.

TÜCK: *Nora Gomringer, in Ihren Gedichten finden sich immer wieder Spuren, die auf die Shoah, die Auslöschung des jüdischen Lebens durch die Nationalsozialisten, verweisen. Stellvertretend möchte ich die Gedichte Die Mädchen in Bergen-Belsen¹, Wie erkläre ich² und Und es war Tag³ nennen. Was war für Sie der eigentliche Anstoß, sich mit dem Abgrund der jüdischen Leidensgeschichte, die Emmanuel Levinas einmal die «Passion der Passionen» genannt hat, näher auseinanderzusetzen – und dann Gedichte zu schreiben, die dem Geschick der Opfer einen Erinnerungsort in der Sprache geben?*

GOMRINGER: Ja, warum schreibe ich diese Gedichte. Warum schon so früh, unbeirrt und unbeirrbar, obwohl die Kritik natürlich nicht ausbleibt: Wie kann man nur? Nichts damit zu tun gehabt und schreibt, als wär's ihre Geschichte! Es ist vermessen, es ist hochmütig, es ist frech.

Sicher schreibe ich Gedichte mit dieser Thematik, um mich in meinem Fühlen zu versichern, zu kallibrieren und, ja, auch um immer weiter das Abklingen der Geschichte mit meinen Möglichkeiten aufzuhalten.

Als Zehnjährige hatte ich ein Buch als ständigen Begleiter: Eine kleine Reclam Gedichtesammlung war das. Darin fanden sich neben Texten von

NORA GOMRINGER, geb. 1980, ist Schweizerin und Deutsche, Direktorin des internationalen Künstlerhauses «Villa Concordia» in Bamberg. Zuletzt erschienen die Lyrikbände «Morbus» und «Mein Gedicht fragt nicht lange reloaded» sowie ein Buch mit Kurzprosa «Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren» (alle 2015). Im selben Jahr wurde sie mit dem Ingeborg-Bachmann-Preis ausgezeichnet.

James Krüss und Franz Hohler das himmeltraurige Gedicht «Janusz Korczak und die Kinder» und auch der Text «Ladislaus und Komkarlinchen».

Diese beiden reimenden Gedichte gaben den Anstoß, um mit meiner Mutter fragend, langsam, tastend, ehrlich und ernst über die Shoah, den Krieg, unsere Familie im Krieg zu sprechen. Von da an hat der Dialog nicht aufgehört, bleibt lebhaftes Band zwischen den Generationen. Mein Großvater war Mediziner, SS-Offizier, Deserteur, entnazifizierter Arzt, ein ausgezeichnete Diagnostiker, «Storchentante» und Christ, dazu Vater von drei Kindern. Meine Großmutter mütterlicherseits eine Frau wie viele andere dieser Zeit: Politisch eher uninteressiert, nur Schneid und Stand waren wichtig. Fortkommen, Weiterkommen in der Welt, sozialer Aufstieg zählte. Wir sind sechs Enkelkinder in diesem Familienzweig. Die Unsicherheit meiner Mutter um die Taten ihres Vaters im Krieg, das fehlende Gespräch darüber in Nachkriegsdeutschland, die Fassungslosigkeit der emanzipations- und friedensbewegten Frau der 60er und 70er Jahre (meine Mutter ist Jahrgang 1941) über die Kriegsgräuelt, vielleicht sogar die irrationale Frage meiner Mutter nach der eigenen Schuld haben mich umgetrieben. Ich war und bin ein Mama-Kind, bin meiner Mutter sehr verbunden, sehe die Welt in vielerlei Hinsicht durch ihre Augen. Ich glaube, das war sehr früh in mich eingepreßt. Mit 11 Jahren stand ich in Auschwitz und blickte in die Vitrinen mit den Haaren, den Zähnen, den verdrehten Brillengestellen, sah die Spionlöcher in den Wänden der Krankenstation, die Holzbaracken, die Betten darin. Es war kalt, meine zwei jüngsten Brüder – damals 25 und 29 – waren dabei. Ich habe Dinge sicher etwas zu früh erfahren. Aber es hat mir dann eben auch die Welt früher erschlossen.

Das sind in der Tat außergewöhnlich frühe Prägungen. Anders als viele Kriegsenkel, die in ihren Familien das Schweigen über die dunkle Seite der Vergangenheit gewissermaßen geerbt haben, sind Sie mit der Wunde «Auschwitz» früh konfrontiert worden. Außergewöhnlich auch, dass Sie das Thema ganz konkret im Blick auf die eigene Familie angegangen sind. Das ist unbequem, bricht Tabus, ist aber – gerade für Angehörige der dritten Generation – auch wichtig, um ein reflexives Verhältnis zum Umgang mit der Vergangenheit in der eigenen Familie auszubilden. Schon in Ihrem Buch «Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren» haben Sie öffentlich ausgesprochen, dass Ihr Großvater SS-Offizier gewesen ist und zugleich humanistisch hochgebildet war. Er konnte Latein, Griechisch und Hebräisch. Die geistige Topographie Europas, die mit den Orten Roms, Athens und Jerusalems verbunden ist, war ihm offensichtlich wichtig und vertraut. Dennoch hat er als SS-Mann genau an der Zerstörung dieser Topographie mitgewirkt. Was denken Sie über das dunkle Rätsel dieses Widerspruchs?

GOMRINGER: Ich entschuldige damit nichts, aber ich sehe Menschen auch immer als Wesen ihrer Zeit. Mein Opa hatte sein medizinisches Examen in Würzburg bestanden und bekam mit seinem Zeugnis auch seinen SS-Ausweis ausgehändigt – so wird es in der Familie erzählt. Da gab es kein deziertes Dafür, aber eben auch kein vehementes Dagegen. Die Stationen der militärischen Karriere führten dann alle in den Osten und dort gab's Schrecken, aber auch immer Glück für meinen Opa, der weg war, wenn's «arg» wurde, spontane Erschießungskommandos erfolgten etc. Meine Mutter und ich haben das in Ludwigsburg anhand seines Fahrtenbüchleins nachgeprüft und waren erleichtert, erschüttert, sehr still in diesen Tagen.

Ich kann nicht gut urteilen wegen der großen zeitlichen Distanz. Ich kann die einzelne Tat als verwerflich, aber die gesamte Haltung als «bemüht menschlich» bezeichnen. Im Krieg – so schreibt es auch Swetlana Alexijewitsch⁴, viele schreiben es so ... – verändern sich die Menschen. Und es sind Veränderungen, die kein Davor mehr zulassen. Das ist das Verheerende, die Kollektiverfahrung des Falls durch Grausamkeit. Handlungen, die Verzweiflung und Unüberlegtheit ausdrücken, am schlimmsten aber: Willkür. Allein der Grad an Erschöpfung muss an bestimmten Orten zu grässlichen Taten geführt haben. Perfide, menschenverachtende Taten passieren oft dort, wo die Menschen ihrer Basisnatur am nächsten sind: in körperlicher Not durch Auszehrung. Ich denke an die Folterungen britischer Soldaten durch japanische Militärs in Burma, wie geschildert durch autobiographischen Bericht von Eric Lomax. Auch an die schrecklichen Taten, die KZ-Gefangene einander antaten, wenn Hunger und Not sie dazu trieben, sich gegenseitig die Kappen zu stehlen, was für den Bestohlenen den sicheren Tod beim Appell bedeutete. Erst wenn Müdigkeit, Hunger, Durst und Kälte aufgefangen sind, graduert der Mensch langsam zum Wesen. Dieses Wesen erst ist dann befähigt, sich durch Kultur auszudrücken, sich bereichern, trösten, leiten zu lassen. Erstaunlich die unter uns, die langes Leid ertragen und dabei von einer geistigen Idee, Sprache, Inspiration, ethisch-moralischem Gerüst gestützt sind. Vielleicht sind sie als «selig» zu bezeichnen. Im Wort, in der zärtlichen Geste ist das Heil immanent.

Mein Großvater war ein junger Mann, verführbar, beeindruckbar, einer, der gerne und wegen all seines Wissens «mitspielen» wollte. Eine Rolle spielen in der Gesellschaft, die uns umgibt, ist uns ja generell wichtig. Dafür werden wir ausgebildet. Sie in ihren Ausprägungen zu kritisieren, Aktionen des Widerstands zu planen und durchzuführen, das basiert auf Mut und auch politischer Weitsicht. Sophie Scholl war entsetzt über das, was sie um sich herum wahrnahm als mein Großvater. Ich habe lange nicht verstanden, dass der Krieg so kollektiv dann auch wieder nicht ist. An dem ausfransenden Ende des Krieges (vielleicht ist er als Gewebe am besten bezeichnet), an dem Du stehst, da sieht er ganz anders aus. Da sieht er so aus, wie Du ihn sehen «kannst».

Die Erschütterung, die Stille, die zwischen Ihrer Mutter und Ihnen während der Recherche in Ludwigsburg herrschte, führt mich zu einer weiteren Frage: Wie von dem sprechen, über das man nicht sprechen kann? Viele Überlebende haben ja das Paradox ins Wort gebracht, nicht angemessen sprechen, aber noch weniger einfach schweigen zu können. Welche Möglichkeiten hat das Gedicht heute, eine vom Schweigen angereicherte Sprache zu sprechen, die neben dem ausdrücklichen Gesagten mitlaufend im Weiß «zwischen den Zeilen» Zeugnis ablegt?

GOMRINGER: Ein Gedicht hat eine Aura. Diese ist vielleicht wie ein Echo-raum für die spezifische, dem Wort immanente Aura zu beschreiben. Die Kumulierung von Kraft. Ein Wort in einem poetischen Kontext, umsichtig ausgewählt für die Zeile, zwischen vielen Möglichkeiten als die wesentliche erkannt, vermag durch Effekt eine Art Kettenreaktion auszulösen. Im besten Falle führt diese zu einer Art Kommunion im Geiste zwischen Leser und Autor. So zumindest strebe ich es an. Mein erstes Ziel ist nicht die unbedingte Eigenheit um der Sprache willen. Vielleicht ist mein lyrisches Lexikon deshalb die Sprache des Alltags. Ich vertraue da eben auch den Wörtern, dass sie im Kontext eines Gedichtes ihre Magie ausstrahlen. Ich habe das oft genauso erlebt.

Ein Gedicht ist – wie ein Kunstwerk der Bildenden Kunst – eine physische Sache, ist oft Druckerschwärze auf Papier oder Gesang in einem Kehlkopf. Beinahe berührbar, auf jeden Fall «in der Welt». Dieser Umstand allein zeigt einen kleinen Widerstand gegen die Welt reiner Vergeistigung auf. Materialisierung zum Widerstand gegen das Verschwinden. Finden Text oder Lied dann Verbreitung, ist gleich Anspruch geschaffen. Die Sache ist – wenigstens für eine Weile – nicht mehr wegzudenken. Ich schreibe oftmals Gedichte, um mir ein Gedächtnis über einen bestimmten Sachverhalt zu schaffen. *Memento pieces. Once they are here, they cannot be neglected without consequences.*

Der physische Körper des Gedichts – kann er «intakt» bleiben, wenn es um die Bezeugung der physischen Vernichtung von Menschen geht?

GOMRINGER: Lily Brett, die amerikanische, jüdische Autorin schreibt harte Gedichte über die Shoah.⁵ Sie beschreibt Abläufe der Tötungsmaschinerie, man hört fast die leblosen Körper aneinanderklatschen, wenn der Gabelstapler sie übereinanderwälzt, um Platz zu schaffen für noch mehr leblose Körper. Die Gedichte sind im wahrsten Sinne schmal, haben kaum Körper, bieten viele Zeilen, die nur zwei, drei Wörter kennen. Alle Wörter halten sich wie ängstliche, kraftlose Schwimmer am linken (Becken-)Rand auf, wagen sich nicht in das Ungewisse des weißen Blattes. Es könnten Haie in diesen Gewässern ihre Kreise ziehen ...

Dabei ist ihre Sprache eben so kompromisslos, schont uns nicht. Sprache und die Bilder in ihr als Zumutung. Vielleicht auch, um als Autor zu sagen: All diese Verbrechen sind nicht vergangen, nur weil sie Jahrzehnte entfernt liegen. Sie sind eingeschrieben in die Biographie der Menschheit auf dem Planeten. So etwas vergeht nicht, und dabei schreibt Brett eben nicht anklagend, sondern alle einbeziehend. Sich selbst, die Kriegsverbrecher, alle zukünftigen Generationen. Insofern sind die wenigen Worte, die die Verse bilden, vielleicht viel eher wie Kopfspringer am Rand zu verstehen, die – wenn abgesprungen – kraftvoll das Weiß durchpflügen und auf ihre eigene Kraft setzen.

Manchmal ist die mächtigste Form der Sprache der Monolog. *Ich habe das und das getan. Da! Ich hab es gesagt!* Es ist in der Welt. Diese Beichte wird nun von der Welt mit ihren Abläufen prozessiert, untergewalkt. Und Gott vergibt. Ich kann mich erinnern, dass meine Mutter und ich bei unseren Recherchen irgendwie leiser sprachen, vielleicht sogar flüsterten. Nach den Tagen im Archiv kicherten wir oft hysterisch und befreit und wir genossen das Zusammensein, egal aus welcher Motivation heraus wir nach Ludwigsburg gekommen waren. Mit Flüstern kann viel beginnen. Gedichte, die auch flüstern können, sind die besten.

Aura, Gedächtnis, Sprache, Körper ... das veranlasst mich, etwas genauer auf Ihr Gedicht Und es war Tag./ Und der Tag neigte sich⁶ zu sprechen zu kommen. Sie verwenden hier ein Stilmittel der hebräischen Sprache, das in der Bibel oft vorkommt. Ich meine das Bindewort «und» (we). Das Gedicht vollzieht das Eingedenken an das jüdische Leid so, dass es die Stationen von Deportation und Vernichtung aneinanderreihet und memoriert («und es war und es war und es war ...»). Dinge wie Leder, Koffer und Mäntel werden ebenso genannt wie Waggons und die Rampe, der menschliche Körper begegnet nur fragmentiert durch Münder, Hände und Blicke, von Wimmern, Weinen, Flüstern und Raunen ist die Rede, auch von einem müden Gebet... Aneinanderreihen und sagen, was war. Mehr nicht, das aber genau. Die parataktische Reihung neutralisiert jedes Warum, sie lässt Leerstellen und Freiräume «zwischen den Zeilen». Bemerkenswert auch, dass die Strophen des Gedichts immer kürzer werden, bis die Reihung schließlich abbricht. Die im Titel angezeigte Neigung wird im «Körper» des Gedichts selbst realisiert. Am Ende steht ein zerrüttetes Wort, das – auch typographisch – aus der Reihe fällt und dem durch die Silbe «Au» selbst ein kreatürlicher Schmerzlaut eingeschrieben ist:

Und es war ein Ruck
 Und es war wahr
 Und es war ein seltsamer Name
 Au-schw-itz

Dichtung kann die Toten vor dem zweiten Tod des Vergessens bewahren – ins Leben zurückrufen oder gar retten kann sie sie nicht. Das aber wäre vielleicht der Fluchtpunkt des Eingedenkens. Walter Benjamin jedenfalls hat einmal bemerkt: «Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, sowenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.»⁷ Das dürfte auch auf die Propheten anspielen, die ja die Hoffnung ausgesprochen haben, dass die Namen der Toten in das Gedächtnis Gottes eingeschrieben sind. Bei Jesaja heißt es: «Ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen, der mehr wert ist als Söhne und Töchter: Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals getilgt wird.» (Jes 56, 5) Spielt diese religiöse Tiefendimension der Erinnerung für Sie eine Rolle?

GOMRINGER: Darauf kann ich sehr einfach mit Ja antworten. Einen «ewigen Namen» zu erhalten ist ein unumstrittenes Sehnsuchtsmotiv. «In Gottes Gedächtnis eingeschrieben» zu sein, wie unverdient wäre es, wie heilend. Für die Opfer der Shoah allgemein wie für jeden bereuenden Täter im Besonderen. – Die Sache mit den Namen beschäftigt mich lange. Während unsere Kultur auf eine stärkende Individualisierungsfunktion des Namens abzielt, wir Namen idolisieren, karikieren und auch Vorfahren mit ihnen wieder ins Gedächtnis rufen, gibt es ja Kulturen, in denen der Einzelne viel weniger hervorgehoben wird und die Namenskultur auch demzufolge eine andere ist.

Wir sind gemäß unserer Namen auch als Geistesgeschöpfe, quasi als «Ideen von uns» benannt. Uns kann man rufen, wenn wir im anderen Raum, am hinteren Ende des Gartens sind. Wir sind dort noch lebendig, wo die Stimme eines Lebendigen uns erreicht, wenn er uns ruft.

Am Ende meiner Vorlesung bei Ihnen habe ich 50 Namen laut ausgesprochen. Bei der Gedenkfeier um die Opfer des 11. Septembers hat man alle Namen der Verstorbenen laut vorgelesen. Das ist erschlagend. Und doch ist es «nur» eine menschliche Geste. Eine Aufzählung, fast einer Inventur auf der Negativseite gleich. Aber in dieser Geste der Erwähnung liegt auch immer eine Anrufung. Ein Bannen-Wollen des Geistes der Person, die durch die namentliche Anrufung erreicht werden soll. Schamanisch, uralt, sehnsuchtsvoll an Gott gewandt.

Dass Sie in Ihrem Wiener Vortrag die Namen der Opfer des Terror-Anschlags von Orlando einzeln genannt haben, war sehr berührend. Es wurde schlagartig deutlich, dass hinter der Nachrichten-Ziffer «50 Opfer» Menschen mit einer einmaligen Geschichte stehen. Das hat mich spontan erinnert an eine eindruckliche Begegnung mit einem 91-jährigen Shoah-Überlebenden, der hier an der Universität Wien vor kurzem gesprochen hat. Er erzählte, dass er die NS-Praktiken der Dehumanisierung nur deshalb überlebt habe, weil er in der Kindheit

die hebräischen Psalmen auswendig gelernt hatte. Während des Todesmarsches habe er im monotonen Gleichmaß der Schritte den Lobpreis Israels vor sich hin gemurmelt. Das war sein innéres Rüstzeug, mit dem er der Zerstörung draußen standhalten konnte. Seine Eltérn, alle Freunde hat er in den Lagern verloren. Als er während der Rede innehielt, auf sah und leise, aber deutlich und sichtlich bewegt die Namen seiner vier ermordeten Freunde nannte, fuhr es mir durch Mark und Bein. Jeder dieser Namen hätte eine Zukunft vor sich gehabt, stattdessen: Asche, Asche, Asche, Asche...

In Wien haben Sie auch erzählt, dass Sie am 11. September 2001 in New York der Katastrophe so verstörend nah waren. Die Erlebnisse und auch die Wahrnehmung des Verlustes nicht nur menschlichen Lebens, sondern auch der vielen Unterlagen, Akten, Dokumente, die menschliches Leben begleiten und zum Teil bestimmen, muss Sie beim Anblick des zerstörten World Trade Centers getroffen haben. Zu Asche gewordene Menschen, menschliche Spuren und damit Spuren der Menschlichkeit.

GOMRINGER: Den 11. September 2001 und seine verheerenden Auswirkungen habe ich nur in zwei Texten explizit festgehalten. Der eine – «New York Tar»⁸ – ist der Versuch, die Situation nach dem Unglück zu beschreiben. Tastende, kleine Beobachtungen sind es, verbunden mit zwei, drei größeren Aussagen. Im Ganzen eine Fassungslosigkeit, die sich in Sinnsuche durch Sprache ausdrückt. Der andere Text ist verschwunden, wie auch die Sache, die er beschrieb. Ich bin nach den Wirren dieses Tages an einer Autoimmunkrankheit erkrankt und habe sie gut sechs Jahre herumgeschleppt, bis eine definitive Behandlung mir Ruhe gebracht hat, aber eben auch den Verlust eines wichtigen Organs. Diesen Umstand habe ich in dem Text «Souvenir» beschrieben. Als solches Souvenir hatte ich die Krankheit aus New York mitgenommen. Und mit meiner Genesung sind Text und Souvenir verschwunden. In einem Radiostück zehn Jahre nach dem 11. September 2001 habe ich mit meinem Freund und Kollegen Malte Göbel einige Eindrücke verarbeitet. Wir haben das zaghaft getan, beide – glaube ich – mit dem Staunen von zwei Kindern, die wir an diesem Tag irgendwie noch waren (21 und 23 waren wir) und auf jeden Fall wieder wurden. Ohnmächtig, mutlos, nur nach Überleben ausgerichtet, übermutig – eine seltsam wache Mischung. Kriegswirren und Fluchtsituationen nach einem Angriff kann ich sehr gut nachfühlen, Panik und Überlebensenergien, auch Verschlagenheit, um ans persönliche Ziel zu gelangen. *In love and war...* sagen sie doch immer. So ist es. Alles ist anders, Moral und Ethik aus dem Fenster, wenn Angst und Auszehrung herrschen. Nur sind unsere *war*-Szenarien natürlich auch Fußballspiele im Stadion, bei denen Panik ausbricht, Massenveranstaltungen, bei denen Menschen zerquetscht, getreten werden etc.

Imre Kertész hat im Blick auf die Anschläge vom 11. September eine abgründige Aufzeichnung hinterlassen: «Auschwitz setzt sich fort, überall, in allem. New York = Auschwitz. Wer sähe das nicht?».⁹

GOMRINGER: Wenn man Auschwitz als menschentötende Maschinerie begreift, muss man zustimmen. Auch der Terror tut genau dies: Er plant und löscht aus. Allerdings ist es etwas anderes, über Jahre ein Lager der Schmerzen, Erniedrigungen, des Todes zu betreiben, in dem die Angst der Opfer wie in einem widerlichen Garten gepflegt, kultiviert wird. Die «Konzentration» ist im wahrsten Sinne die Tötung der Sinne, des Verstandes, der Lebensfähigkeit. Nicht zu wissen, was kommt, an einem Morgen, einem Abend – wie in Berlin auf dem Weihnachtsmarkt – ist grässlich für die Opfer, die überleben, die Berichterstatter und natürlich die Angehörigen, die von einem auf den anderen Moment geliebte Menschen entbehren müssen. Wer bei einem Terrorakt stirbt, ist aber oftmals einfach fort, musste nicht jahrelang leiden und sich viele Male auslöschen lassen. – Ich bete, dass Deutschland kein widerlicher Garten wird, in dem Angst wächst und gezüchtet wird von grausamen Gärtnern. Hätte ich Kinder, ich würde ihnen Toleranz und Kraft für das Miteinander und Fähigkeiten für offene Kommunikation wünschen. Und «mein Europa»: grenzenlos, inspiriert und fest verbunden.

*Das Herz ist das innere Archiv eines Menschen, in dem Erinnerungen gespeichert werden, es ist das Gewebe, wo die Fäden zusammenlaufen und der Stoff unserer Geschichten aufbewahrt wird. In Ihren Gedichten kommt das Herz immer wieder vor. Sie ringen diesem abgenutzten Grundwort immer wieder neue Facetten ab und bereichern die poetische Kardiologie um unverbrauchte Bilder. So haben Sie vom Herzen als «Kuckucksei», als «Wollknäuel», als einer «Artischocke» gesprochen, die Schicht um Schicht geschält und freigelegt werden kann, oder vom Herzland, das Eden beherbergen könnte.¹⁰ Sie haben den Topos des brennenden Herzens in Ihrem Gedicht Brandstifter¹¹ poetisch fortgeschrieben. Auch in Ihrem Wiener Vortrag haben Sie die «Kardiogrammatik» gestreift und einen religiösen Assoziationsraum aufgespannt: Wie im «Tabernakel» das Allerheiligste geborgen wird, so hütet das Herz das Kostbarste. Anders als das *cor incurvatum in seipsum*, von dem Augustinus gesprochen hat, setzt sich das lebendige Herz der Wirklichkeit immer wieder aus, ist berührbar, durch andere verwundbar, es bleibt nicht gleichgültig, sondern zeigt «Mit-Gefühl»... Wie ist es dazu gekommen, dass das Herz zu einem «Herzwort» Ihrer Dichtung geworden ist?*

GOMRINGER: Anna S. starb mit Mitte zwanzig, ich war nur wenig älter. Sie war meine Freundin und Nachhilfeschülerin und ich halte seit diesen Zeiten losen Kontakt zu ihrer Mutter, die der Tod der einzigen Tochter schwer

verwundet hat. Ich schreibe bewusst nicht getroffen oder mitgenommen... es ist eine so heftige, schwere Wunde entstanden, die offen klafft und der die Zeit lediglich eine gewisse Gewöhnung abgerungen hat. Sicher keine Akzeptanz, sicher keine Erträglichkeit. Dein Kind ist tot, ist hin. Da kommt nichts anderes, diesen Schmerz zu lindern, die Sehnsucht aufzuheben. Nicht bei Anna und ihrer Mutter.

Ich habe diesen Abschied, der ein quälender war – Annas transplantiertes Herz hat aufgegeben – fast nur aus der Ferne begleitet. Diese Ferne, meine Überlegungen zum Thema der Maschinerie des Herzens als Pumpstation und Samenkorn, als aussäbar und medizinisch einsetzbar, als Motor und Archiv, kamen zusammen bei der Behandlung des Themas mit der Sprache der Poesie. Kardiogrammatik ist eine gute Verbindung von Strenge und Determination. So lange die Herzen schlagen, bestimmen sie auch, von welcher Art die Information, die sie befördern, ergo das Blut, beschaffen ist.

Das Herz ist auch ein Topos der religiösen Sprache...

GOMRINGER: Ja, religiöse Darstellungen der Gottesmutter aber auch die von Jesus zeigen flammende Herzen. Im Mexiko, wo ich ja in den letzten Jahren immer etwas länger sein durfte, sieht man solche Abbildungen ständig. Sie sind meist sehr kitschig, aber auch tröstlich. Maria oder Jesus sehen recht verklärt drein, weisen auf ihr Herz und laden damit zur Gemeinschaft ein. Sieh hier!, dies ist mein Herz, es brennt vor Liebe zu Gott, der Welt, zu Dir. In der deutschen Sprache wimmelt es vom Herzen: herzliche Grüße, etwas auf dem Herzen haben, das Kind unterm Herzen tragen. Ich herze dich, das *emoji* des Herzens ist ständig in Gebrauch in den sozialen Netzwerken, «Herzchen» nennen wir jemanden, den wir noch freundlich, aber auch schon ein bisschen herablassend ansprechen möchten. «I ♥ NY» ist ein Meilenstein der modernen Schrift, des Slogans etc. geworden. Zart-theologisch ist doch sicher das Herz auch ein bisschen überstrapaziert als die Weichmacherzentrale der Vorstellungen von der Güte Gottes, oder?

Ich bin noch in den 80ern im Religionsunterricht gesessen und habe ganz klar erklärt bekommen, dass es *natürlich* eine Hölle gibt und der liebe Gott nicht alles vergibt und vergisst. Also Obacht hieß das. Als wir das allerdings dem Pfarrer erzählten, tauchte die Lehrerin nie mehr auf. Ich nehme an, man hat sie gefeuert...

Ich denke aber oft: Schade, dass sie weg war. Wie können wir uns erdreisten, zu denken, wir wüssten, was die Absicht unseres Schöpfers war? Die Bibel – das wissen wir doch – ist eine Geschichtensammlung, entstanden als alle Protagonisten längst verschwunden waren, gebündelt und herausgegeben, als es schon wahre editorische Absichten gab. Die Bibel ist kein natürliches Werk. Sie ist vortrefflich gemachtes Wort. Es ist schon so: Hat

man einen Herzschlag, schlägt er auch auf einen ein. Man kann sich nicht wehren. Wer depressiv ist und einen Todeswunsch kennt, der verzweifelt manchmal regelrecht daran.

Wer ein Herz hat, ist verwundbar. Und indem Gott, wie die Bibel erzählt, die Geschichte der Menschen zu seiner Herzensangelegenheit macht, geht er ein Risiko ein, keine Frage. Im Psalter wird die ganze Palette der menschlichen Lebenswirklichkeit vor diesen Gott getragen: Jubel, Lobpreis und Dank, aber auch Seufzen, Bitten und Klagen! Gott, der Gerechte, wird angefleht, dass er die Frevler doch endlich zur Rechenschaft ziehe – und Gott, der Barmherzige, dass er die Schuld noch einmal verzeihe. Im Attribut der Barmherzigkeit (lat. misericordia) wird der Abgrund der menschlichen Misere mit dem Herz Gottes in Verbindung gebracht. Das Wunder, dass der Herr das Elend seines Volkes gesehen hat, hat Origenes von der passio caritatis, der Leidenschaft der Liebe Gottes, sprechen lassen. Im Blick auf die Passion des Sohnes hat der Alexandriner das philosophische Attribut der Apathie umgeschrieben und den Satz notiert: Ipse pater non est impassibilis¹² – selbst der Vater ist nicht unberührbar, nicht unverwundbar. Sichtbarer Ausdruck dieser Barmherzigkeit ist das durchbohrte Herz des Gekreuzigten – und damit bin ich zurück bei Ihren Gedichten. Sie haben einmal auf die Seitenwunde Christi angespielt und vom Gekreuzigten als einem «Kummerkasten aus Holz mit Schlitz»¹³ gesprochen. Das ist eine verstörend treffende Wendung, die ins Zentrum der theologischen Kardiogrammatik zielt: Das aufgeschlitzte Herz als Resonanzraum für alles das, was uns bewegt. Auch in Gedichten wird die ganze Lebenswirklichkeit des Menschen in Sprache gebracht und manchmal vielleicht auch vor ein Du getragen, bei dem all unser Kummer aufgehoben wäre... Gibt es für Sie Verbindungslinien zwischen Gedicht und Gebet?

GOMRINGER: Ich denke, sie sind Geschwister. Nicht umsonst tragen viele Gedichte den Titel «Gebet». Das Beten ist neben der Aussicht auf die Auferstehung das schönste Geschenk Gottes an uns. Nach egal wieviel Jahren Schweigen und Verfehlen dürfen wir einfach die Stimme heben und das Schwere hervorseufzen oder uns von Herzen freuen und danken. Da ist ein Ohr. Daran will ich glauben. Über die sozialen Netzwerke bin ich recht gut verbunden mit ein paar politisch aktiven Vertretern der LBGQ Szene in Deutschland und werde durch sie und ihre Nachrichten für eine andere Sicht und Nuancen in der Sprache sensibilisiert. Gott, ein geschlechtsloses und damit jedes Geschlecht besitzendes Wesen. Die Heilsverkündung Jesu ist so Nachricht aus einem Reich geführt von einem Mann-Frau-Alles-Wesen. Ich mag das. Zu so einem Wesen kann ich beten. Es hat viel erlebt und erfahren in seinen Häuten. Letztthin stand ich im Petersdom in Rom und sah wieder einmal die Pietá und zum ersten Mal in meinem Leben hat

mich ihr Anblick nicht besonders berührt. Zart und weiß und weit weg sah sie aus. Ich musste die ganze Zeit an weiße Schokoladen-Kuvertüre denken. Und an die unzähligen Bilder klagender Mütter in diesen Zeiten, in denen Flüchtende an die Strände Europas gespült werden. Viele tot und eben auch viele Kinder tot und in den Armen ihrer Eltern. Diese Bilder wandern um die Welt. Die Pietà ist allgegenwärtig, als wären wir im Krieg. Diese Opfer sind menschengewordenes Gebet, unser Flehen. Die Pietà ist manifestiertes Gebet. Und ich war erschrocken, dass ich sie als solches erkannt habe. Ich vermeine, so meiner eigenen Ignoranz gegenwärtig geworden zu sein. Darüber lässt sich dichten, doch zunächst beten.

ANMERKUNGEN

¹ Nora GOMRINGER, *Morbus*. Mit Illustrationen von Reimar Limmer, Dresden – Leipzig 2015, 52
² DIES., *Mein Gedicht fragt nicht lange reloaded*, Dresden – Leipzig 2015, 146f; DIES., *Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren*, Dresden – Leipzig 2015, 129f.

³ DIES., *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2), 70; vgl. auch die Gedichte *Ende*, (ebd. 71) und *Wir hätten nicht mitgemacht* (ebd. 148f).

⁴ Vgl. Swetlana ALEXIJEWITSCH, *Der Krieg hat kein weibliches Gesicht*. Erweiterte und aktualisierte Neuausgabe. Übersetzt von Ganna-Maria Braungardt, Berlin – München 2013.

⁵ Vgl. Lily BRETT, *Auschwitz Poems* – Englisch. Deutsch. Übertragen von Silvia Morawetz. Mit Illustrationen von David Rankin, Frankfurt/M. 2004.

⁶ GOMRINGER, *Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren* (s. Anm. 2), 129f.

⁷ Walter BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* V/1, Frankfurt/M. 1983, 589.

⁸ Vgl. Nora GOMRINGER, *New York Tar*, in: DIES., *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2), 109f.

⁹ Imre KERTÉSZ, *Letzte Einkehr*, Hamburg 2015, 45.

¹⁰ Vgl. GOMRINGER, *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2). Siehe darin etwa die Gedichte: *Kardiogrammatik* (37), *Das Herz* (164), *Für Anna* (171), *Herzfutter* (189f.), *Erklärung* (217), *Herztöne* (310). Vgl. auch *Die Herz-Lungen-Maschine antwortet*, in: DIES., *Morbus* (s. Anm. 1), 32.

¹¹ GOMRINGER, *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2), 176: *Brandstifter*.

¹² ORIGENES, *Hom. in Ez.* IV, 6 (= SC 352, ed. M. Borret), Paris 1989, 228f. – Zur Deutung vgl. Jan-Heiner TüCK, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i.Br. 2016, 182–185.

¹³ Nora GOMRINGER, *Man sieht's*, in: *Alltag*, hg. von Raoul Schrott und Jo Lendle = *Akzente* 63 (1/2016) 95. – Eine gekürzte Version des Gesprächs erschien im Januar 2017 in der Neuen Zürcher Zeitung.

ABSTRACT

A Conversation with the Author Nora Gomringer. The german writer and speech artist Nora Gomringer discusses themes of her work with theologian Jan-Heiner Tück, such as compassion, the metaphor of the heart, memory, the significance of names, but also central events of her biography. The dialogue attempts to deepen the mutual understanding between theology and literary sciences, between believers and writers.

Keywords: Nora Gomringer – poetry – literature & theology

THOMAS SÖDING · BOCHUM

EHE AUS LIEBE

Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes

Alte Liebe

Wenn das mein Nächster
Ist den ich lieben soll
Wie mich selbst: kein
Problem mit dir
Keiner sonst
So nah

Gabriele Wohmann

Die neutestamentlichen Briefe an die Kolosser und Epheser, die von der Exegese meist einer Paulusschule zugerechnet werden, lösen in modernen Gesellschaften Empörung aus, weil sie die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann lehren (Kol 3,18; Eph 5,22). Sie können aber auch Erstaunen auslösen, weil sie – soweit die Quellen sprechen – als erste Texte die Ehemänner auffordern, ihre Frauen zu *lieben* und dabei den in der Bibel denkbar stärksten Begriff der Agape verwenden (Kol 3,19; Eph 5,25). Für die katholische und die orthodoxe Kirche ist der Epheserbrief ein wichtiges Argument, um die Sakramentalität der Ehe zu begründen, weil die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau, die mit der Schöpfungsgeschichte eingespielt wird (Gen 2,24), auf das Geheimnis der Liebe Christi zur Kirche gedeutet wird, zumal die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, die lange Zeit der Standardtext im Westen war, das griechische *Mysterion* mit *sacramentum* übersetzt (Eph 5,31f). Diese prominente Rezeption wird jedoch von der historisch-kritischen Exegese (ursprünglich evangelischer Provenienz) als Projektion betrachtet. Deshalb bündeln sich in der Lektüre der Briefpassagen grundlegende Fragen der Schrifthermeneutik mit der Suche nach einer Theologie der Liebe, die nicht nur schriftgemäß, sondern auch aktuell und relevant sein will, weil sie heute gelebt werden soll.¹

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Lektüren der Bibel

Allen Kirchen gilt – in verschiedenen Formen – die Bibel als Kanon: als Richtschnur ihrer Lehre und Praxis. Nicht nur in der Verkündigung Gottes, auch in der Anthropologie und Ethik werden weitreichende Folgerungen aus dem gezogen, «was geschrieben steht». Teils wird es als Norm betrachtet, an der alles Reden, Denken, Fühlen und Handeln zu messen sei, teils als Weichenstellung, eine bestimmte Richtung der Liturgie, der Katechese und der Diakonie einzuschlagen. Wegen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34 parr.) gehört die Ethik zum Orientierungssinn der Bibel. Allerdings ist die Autorität der Bibel an dieser Stelle besonders prekär, weil sich die Ethik direkt auf das reale Leben der Menschen bezieht, für die und von denen die alt- und neutestamentlichen Schriften geschrieben und gesammelt worden sind. Würden sie sich nicht auf die alltäglichen Lebensverhältnisse einlassen, hingen sie in der Luft. In dem Maße, wie sie konkret werden, zeigt sich aber ihre Kontingenz. Sie steht nicht prinzipiell der kanonischen Geltung entgegen; denn «Gott spricht durch Menschen nach der Art von Menschen, weil er, so redend, uns sucht» (Augustinus, *de civitate Dei* XVII 6,2).² Aber sie verlangt eine hermeneutische Differenzierung, deren Kriterien transparent sein müssen.³

Diese Kriterien sind allerdings strittig. In fundamentalistischen Systemen werden sie als überflüssig betrachtet, weil der Buchstabe klar sei. Diese Denkverweigerung löst aber weder den Wahrheitsanspruch der «Heiligen Schrift» ein, die auf kreative Interpretation aus ist, noch kann sie die Widersprüchlichkeit biblischer Weisungen überspielen, die sich nicht nur zwischen, sondern vielfach auch in den Testamenten zeigen, z.B. in den Spannungen zwischen alttestamentlicher Polygamie und neutestamentlicher Monogamie, zwischen Zölibat und Ehe, zwischen Scheidungsverbot und Konzessionen einer Trennung mit Wiederverheiratung.

In der wissenschaftlichen Exegese ist die historische Kontextualisierung entscheidend. Sie erlaubt nicht nur, die Bibel als historische Quelle zu lesen, sondern auch ihren theologischen Anspruch unter den Bedingungen ihrer Genese zu rekonstruieren und diese Korrelation für eine Aktualisierung zu nutzen. So müssen dort, wo Ehe und Familie, Sexualität und Nächstenliebe im Licht der Bibel betrachtet werden die kulturellen Geschlechterverhältnisse und die sozialen Organisationsformen antiker Gesellschaften ebenso analytisch und interpretatorisch zur Geltung gebracht werden wie psychologische Faktoren⁴ und soziale Entwicklungen.⁵ Eine solche Historisierung der Heiligen Schrift ist die Voraussetzung einer differenzierten Hermeneutik, die im wissenschaftlichen Gespräch Bestand haben kann. Sie ist aber noch keine Antwort auf die Geltungsfrage.

Der populäre Ansatz, Zeitbedingtes von ewig Gültigem zu unterscheiden, führt nicht weiter, weil sein sublimer Platonismus – abgesehen von überschaubaren Halbwertzeiten der meisten Werturteile – nicht einholt, dass die ganze Bibel zeitbedingt ist, weil sich die «Ewigkeit», wenn es sie gibt, Menschen nur in zeitlicher Brechung erschließt (1Kor 13,12).

Etwas anderes ist es, (mit einem Begriff aus der katholischen Ökumene) nach einer «Hierarchie der Wahrheiten» (Vat. II, *Unitatis redintegratio* 11) zu suchen, die das spezifische Gewicht biblischer Aussagen ermessen lässt. Wie das geschehen soll, ist allerdings gleichfalls strittig. Der Zeitgeschmack ändert sich zu rasch, als dass er ein sicheres Urteil begründete. Klassisch werden zwei Wege gebahnt. Oft wird mit einer «Mitte der Schrift» und einem «Kanon im Kanon» operiert – aber beides mit schweren Kollateralschäden an der Einheit der Schrift und meist klar konfessionalistischen Optionen, die im übrigen oft auf eine theologische Relativierung der Ethik hinauslaufen.

Zwei andere Wege scheinen aussichtsreicher. Der eine setzt beim Stellenwert bestimmter Aussagen in der Bibel selbst an. In den syntaktischen, semantischen und pragmatischen Netzwerken der biblischen Texte werden nicht nur Zusammenhänge gestiftet, sondern auch Unterschiede gemacht. Kriterien sind die theologischen Bezüge, die im Text selbst hergestellt, die intertextuellen Referenzen, die konfiguriert, und die innerbiblischen Resonanzen, die erzeugt werden. Für die Ethik ist dreierlei charakteristisch: dass sie im Neuen Testament (erstens) nie als Voraussetzung, sondern immer als Konsequenz dessen angesprochen wird, was als Heilshandeln Gottes verkündet wird; dass sie (zweitens) im Liebesgebot einen genuinen Parameter hat und dass (drittens) Ehe und Sexualität zwar als ausgesprochen wichtig angesehen werden, was die Prominenz des Themas in verschiedenen Schriften spiegelt, aber nicht zu den letzten, sondern den vorletzten Dingen gezählt werden, was einerseits die Relativierung der Familie im Nachfolgeruf und andererseits die Aussage Jesu erklärt, im Himmel werde nicht geheiratet (Mk 12,18–27 parr.). Entscheidend ist immer die theozentrische Perspektive: wie ein Text zu seiner Zeit an seinem Ort die Ohren für das lebendige Wort Gottes öffnet und welche Antwort er in der Gemeinschaft des Gottesvolkes gibt, so dass neue Resonanzen entstehen.⁶

Der zweite Weg ist die Prüfung der Bibeltexte im Lichte der Vernunft. Sie richtet sich auf die Kohärenz und Konsistenz der biblischen Aussagen, handele es sich um Erzählungen oder Reflexionen, um Gebete oder Gebote, um Warnungen oder Ermunterungen. Das Vernunftprinzip erlaubt es aber auch, Erfahrungen und Einsichten in die Schrift hermeneutik einzubeziehen, die sich nicht aus der Bibel ableiten lassen, sondern aus der Entwicklung von Kultur und Wissenschaft, Recht und Politik. Theologisch setzt dies voraus, das Schriftprinzip, werde es evangelisch oder katholisch moduliert,

nicht biblizistisch zu verstehen, sondern offenbarungsgeschichtlich zu kontextualisieren. Im Bereich der Ethik ist die Öffnung des Schriftprinzips besonders wichtig, weil die Einsichten aus der Medizin, der Psychologie und den Human- wie den Sozialwissenschaften von grundlegender Bedeutung sind, heutige, aber auch traditionelle Lebensweisen zu verstehen und ethische Aussagen – seien sie deskriptiv oder normativ – zu treffen, die relevant sind. Allerdings fragt sich, was in einem solchen Rahmen aktueller Wissenschaft und Kultur überhaupt noch aus einer Orientierung an der Schrift erwartet werden kann. Eine theologische Antwort kann mit Rekurs auf die Offenbarung gegeben werden, zu deren menschlicher Reflexion auch die Integration der Ethik in den Glauben gehört. Die Vermittlung dieser Rekonstruktion in das aktuelle Gespräch setzt in erster Linie voraus, positiv darzulegen, welche Sinnhorizonte sich durch die biblische Theologie dem menschlichen Leben öffnen. Im Kern ist dies die christologische Unterscheidung und Verbindung von Schöpfung und Erlösung, Jenseits und Diesseits, himmlischer Seligkeit und irdischem Glück.

Außerhalb der Kirche hat die Bibel eine kulturelle Bedeutung mit weitreichenden Folgen, die desto stärker wirken, je weniger sie transparent gemacht werden. Deshalb braucht die Kulturgeschichte die Exegese, die über die Entstehungsbedingungen, die Geltungsansprüche und die Interpretationsmöglichkeiten der Bibel aufklärt, während umgekehrt die Exegese nur durch die Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs ihre theologische Relevanz generieren kann. Die Ethik ist jenes Beobachtungsfeld, auf dem von Anfang an die Schnittstellen zur Philosophie und Kultur breit sind, weil die Bibel nicht mit dem Anspruch antritt, eine Sondermoral zu lehren, sondern Moralität überhaupt in spezifischer Prägung zur Geltung zu bringen.

2. Spielräume der Liebe

Die Sprache der Liebe ist im Neuen Testament hoch ambitioniert.⁷ Auf Deutsch und Hebräisch (*ahab*) kann das Wort «Liebe» alles Mögliche bedeuten, vom Hobby bis zur Gottesliebe, Sexualität mittendrin. Der Kontext bestimmt die Bedeutung; semantische Unschärfen bleiben.

Das Griechische differenziert hingegen terminologisch zwischen verschiedenen Typen der Liebe.⁸ Es kennt die Freundschaft, *philia*, und die Elternsorge, *storgé*. Vor allem kennt es den *eros* und seit der Septuaginta, der griechischen Bibelübersetzung, auch die *agape*. Der Eros ist das Hingerissensein vom Wahren, Guten und Schönen; das sexuelle Begehren ist keineswegs die einzige, aber eine der prägnanten Ausdrucksformen. Der Eros entspringt in der Erfahrung des eigenen Mangels und drängt zu einer Erfüllung, die im Augenblick ihrer Realisierung melancholisch wird, wie

Ernst Bloch analysiert hat.⁹ Die Agape, in der profanen Gräzität tief im Schatten stoischer Tugendlehre, wird durch die griechische Bibel zu einem theologischen Hauptwort, das im Kern die Liebe Gottes zu seinem Volk und zu einzelnen Menschen meint, in diesem Rahmen aber auch die Antwort einzelner wie des ganzen Volkes, die im Bekenntnis des einen Gottes kulminiert (Dtn 6,4f), und in deren ethischer Entsprechung, der Liebe zum Nächsten (Lev 19,18), die auf die Fremden ausstrahlt (Lev 19,34). Das Neue Testament ist von dieser Sprache und Theologie der Liebe geprägt; die frühen Gläubigen brechen auf, die Agape zu popularisieren, indem die Heiden durch Verkündigung und Beispiel entdecken sollen, dass sie immer schon von Gott geliebt sind, so dass sie jetzt ihrerseits den einzig wahren, den lebendigen und heiligen Gott lieben können und dieser Liebe in einer Ethik entsprechen, die ihnen nicht fremd ist, sondern das realisiert, was ihnen ihr Schöpfer ins Herz gelegt hat.¹⁰

Die Theologie der Agape ruft wegen der sprachlichen Differenzierungen die Frage hervor, die vom deutschen und hebräischen Sprachgebrauch zugedeckt werden könnte: ob es eine Einheit der Liebe gibt, die in den vielfältigen Formen jeweils als Liebe erkannt werden kann, oder ob tiefe, letztlich unüberbrückbare Gegensätze zwischen Eros und Agape herrschen. Von der Antwort hängt das Verhältnis von Theologie und Anthropologie ab.

Der protestantische Theologe Anders Nygren hat den Gegensatz von Eros und Agape betont.¹¹ Er fußt auf dem Gegensatz von Gottes- und Selbstliebe und scheint deshalb mit einem Altruismus kompatibel, der das Subjekt, das zur Liebe bestimmt ist resp. sich gerufen weiß, nur als Adressat eines Imperativs bedenkt¹², nicht aber als Referenz eines Gebotes, das originär lautet: «Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*», oder in der Interpretation Martin Bubers, die auf Hermann Cohen und Leo Baeck zurückgeht: «Er ist wie du».¹³

Die strukturelle Diastase zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe lässt sich philosophisch durch ein Altruismuskonzept überwinden, das dem Ich sein Gesicht in den Augen des anderen gibt *et vice versa*¹⁴; die strukturelle Diastase zwischen Selbst- und Gottesliebe lässt sich schöpfungstheologisch mit einer Anthropologie der Gottebenbildlichkeit und soteriologisch mit einer Christologie der Geschwisterlichkeit Jesu überwinden.¹⁵

Es bleibt aber die Frage nach dem Verhältnis jener Liebe, die von Gott geschenkt wird, so dass sie aus dem Vollen schöpfen kann, und jenem Begehren, das aus dem Mangel resultiert und eine Befriedigung der Lust sucht: Zu begehren und begehrt zu werden, psychisch und physisch, gilt in vielen Theologien als Ausbund der Sünde. Aber Sehnsucht und Gier bleiben zu unterscheiden. Das 9. und 10. Gebot («Du sollst nicht begehren...»), von dem her Paulus das Unwesen der Sünde begreift (Röm 7,7), beschreibt eine Übergriffigkeit, die sich keineswegs nur, aber besonders oft im Sexuellen

zeigt, ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Wunsch, lieben zu können und geliebt zu werden oder wenigstens Anerkennung zu finden und zu zollen.

In der Sprache der Bibel zeigt sich die Tendenz, von der Agape her, mit der Gott die Herzen der Menschen erfüllt, möglichst weite Bereiche menschlichen Lebens zu erfüllen. Das Hohelied der Liebe 1Kor 13 setzt ein starkes Signal. Der Kolosser- und mehr noch der Epheserbrief beziehen die Ehe mit ein. Das ist ebenso konsequent wie neu, weil einerseits die von Jesus wie von Paulus unterstrichene Wahlfreiheit zwischen Ehe und Ehelosigkeit, für die das persönliche Charisma entscheidend sein soll, jede noch so sublime Form von Zwangsheirat, wie sie in der Antike nicht selten war, konterkariert, andererseits aber die Nächstenliebe bislang nicht *expressis verbis* auf die Ehe bezogen war und diese bei Paulus (in 1Kor 7) eher als Mittel gegen Unzucht denn als Liebesverhältnis beschrieben worden war, so wie auch die Jesustradition zwar den lebenslangen Bund der Ehe, aber nicht ausdrücklich die Liebe der Eheleute fordert (Mk 10,2–12 parr.).

3. Formen der Ehe

Sowohl im Kolosser- als auch im Epheserbrief begegnen die Ausführungen über die Unterordnung der Frau und die Liebe des Mannes im Kontext von – seit Martin Luther¹⁶ so genannten – «Haustafeln», die verschiedene Beziehungen innerhalb eines antiken Hauses regeln, jeweils reziprok: nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Eltern und Kindern, Herren und Sklaven. Der Ordnungsgedanke dominiert. Das Haus, der *oikos*, ist die Keimzelle der antiken Gesellschaft. Er soll stabilisiert werden. Allein das zeigt das starke Interesse des im Aufbruch begriffenen Christentums an den sozialen Organismen, die, so das theologisch Programm, nicht zerstört, sondern, solange die Zeit währt, mit christlichem Leben erfüllt werden sollen. Von der kritischen Bibelforschung wird dieses Interesse teils als Verbürgerlichung des Christentums diffamiert, aber vor dem Hintergrund von Geschichtsbildern, die mit klischeehaften Entgegensetzungen von Jesus und Kirche arbeiten, die Dialektik der urchristlichen Eschatologie unterschätzen und die familienkritischen Aussagen Jesu nicht in ein Verhältnis zu den familienfreundlichen setzen können, obwohl beide in denselben Evangelien begegnen. Die Welt der großen Politik ist den ersten Christenmenschen vorerst verstellt. Aber sie wären auf dem Marsch in eine Sekte, würden sie sich nur mit dem Sonntag, nicht auch mit dem Alltag beschäftigen, mit der Arbeit und der Familie.

Desto wichtiger ist die Frage, wie dieses Gestaltungsinteresse aussieht, speziell im Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. Einerseits hilft die

Religions- und Kulturgeschichte, das Profil abzuzeichnen, andererseits geben die Texte selbst klare Fingerzeige, wie sie in ihrem historischen Kontext gelesen werden wollen.

Das Bild der Texte. Der (ältere) Kolosserbrief (Kol 3, 18–4, 1) formuliert kürzer, immer zuerst beim als schwächer geltenden Glied ansetzend, dann zum als stärker geltenden führend. So steht die Forderung an die Frauen, sich ihren Männern unterzuordnen (bis ins 20. Jh. hinein hieß es in den Lutherbibeln, die Frau solle ihrem Manne «untertan» sein, entsprechend der Vulgata: *subdita*), vor der Forderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben (Kol 3, 18f). Die Gehorsamspflicht wird christologisch begründet: «wie es sich gebührt im Herrn» (Kol 3, 18) und durch diesen Zusatz nicht eingeschränkt, sondern untermauert. Das Liebesgebot an die Männer wird mit der Mahnung weitergeführt, gegen ihre Frauen nicht bitter zu sein, was nicht unbedingt auf die Tugend großzügigen Verzeihens gedeutet werden muss, sondern zuerst den Verzicht auf häusliche Gewalt bedeuten könnte, die früher nicht nur, wie leider auch heute noch, vielfach an der Tagesordnung war, sondern auch gesellschaftlich sanktioniert wurde.¹⁷

Der Epheserbrief ist erheblich ausführlicher als der Kolosserbrief, insbesondere in der Beschreibung der Geschlechterverhältnisse (Eph 5, 21–38). Erstens steht vor der Differenzierung die Mahnung an beide Eheleute, einander wechselseitig unterzuordnen «in der Furcht Christi» (Eph 5, 21). Zweitens wird die Frau in eineinhalb (Eph 5, 22ff. 32b), der Mann aber in fünf-einhalb Sätzen angesprochen (Eph 5, 25–32a) – weil er sehr viel mehr bewirken kann, also auch stärker in die Pflicht genommen werden muss. Drittens werden die Mahnungen theologisch enorm aufgewertet: Die Frauen sollen sich ihren Männern so unterordnen, wie «die Kirche sich Christus» unterordnet, weil Christus das «Haupt der Kirche» sei wie der Mann das «Haupt» der Frau (Eph 5, 22ff); die Männer hingegen sollen ihre Frauen «so lieben, wie Christus die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat» (Eph 5, 25f).

Das erste Argument entspricht einer paulinischen Genesisexegese, der zufolge der Mann zuerst und die Frau danach erschaffen worden sei; so ist die zweite Schöpfungsgeschichte (Gen 2, 4b–25) damals (anders als in der heutigen Exegese) meistens gelesen worden. Allerdings fehlt im Epheserbrief die schöpfungstheologische und christologische Aufhebung der Geschlechterhierarchie, die Paulus im Ersten Korintherbrief unmittelbar auf die Hierarchisierung der Anthropologie folgen lässt (1Kor 11, 2–12). Das zweite Argument führt zum Kern der Agape-Theologie. Dass Jesus aus nichts als Liebe sein Leben hingegeben hat, um es den Menschen zu schenken, für die er gestorben ist, gehört zu den uralten Glaubensbekenntnissen des Urchristentums, die nicht nur durch die Paulus-, sondern auch durch die Johannes- und die Petrusbriefe das kollektive Gedächtnis der Kirche

prägen. Dass diese Liebe nachgeahmt werden kann und soll, gehört zu den Grunddimensionen neutestamentlicher Ethik. Im Epheserbrief geschieht die Übertragung auf die Ehe. In der paganen und jüdischen Ethik der Zeit ist sie nicht ohne Analogie. Aber dort fehlt bislang der Nachweis von Agape. Stattdessen wird von freundschaftlicher Liebe gesprochen¹⁸ und von der schicklichen Liebe, die der von Gott gestifteten Ehe entspricht.¹⁹ Dem widerspricht der Epheserbrief so wenig wie der Kolosserbrief; beide Briefe machen aber deutlich, wie nahe die Liebe Gottes in Christus der Liebe des Ehemanns zur Ehefrau kommt. Im Zuge dessen wird im Epheserbrief die Verbindung mit dem Liebesgebot bestärkt, wenn es zum Schluss heißt: «Jeder liebe seine Frau wie sich selbst» (Eph 5,33a).²⁰ Die Agape ist ein großes Thema des Epheserbriefes; ihre genuine Bewegung ist nicht Herrschaft, sondern Dienst.²¹ Wie er sich zum Patriarchalismus der antiken Sozialstruktur verhält, wird nicht aufgelöst. Aber ein Spannungsbogen ist gesetzt.

Der Blick in die Kulturgeschichte. Der Blick in die Umwelt erhellt den Hintergrund.²² Das «Haus» war zwar eine Domäne der Frau, stand aber unter dem Vorrecht des Mannes, bei den Griechen noch stärker als bei den Römern. Die Öffentlichkeit ist Männersache. Ausnahmen bestätigen die Regel. Aber die Grundlinie ist klar. Für die Griechen ist der Ehemann lebenslang der Vormund seiner Frau; Aristoteles sieht ihn als ihr «Haupt» (pol. I 12). Bei den Römern herrschte die Praxis, dass die Frau (wie in Hollywoodfilmen) bei der Heirat direkt aus der Hand ihres Vaters in die des Gatten übergeben wird; erst in der Kaiserzeit weichen sich die Formen auf, aber die etwas größeren Rechte der Ehefrauen werden dadurch abgesichert, dass sie immer auch die Tochter ihres Vaters bleibt. Das Phänomen wird durch die meist starken Altersunterschiede und die deutlich abweichenden Lebenserwartungen beleuchtet. Frauen wurden in der Regel kurz nach der Geschlechtsreife verheiratet, Männer gingen ihre erste Ehe im Durchschnitt deutlich später ein. Wegen des Geburtenrisikos ist die Lebenserwartung von Frauen erheblich geringer als die von Männern. Wenn ein Witwer wieder heiratet, was bis auf das Greisenalter die Regel ist, vergrößert sich der Altersabstand erheblich. Auch Witwen können und sollen wieder heiraten; aus sozialen Gründen müssen sie es sogar, wenn sie nicht zu den wenigen Begüterten gehören; aber wenn eine ältere Frau einen jüngeren Mann ehelicht, ist das ein gefundenes Fressen für die Komödie.

Im Judentum wird in der Regel ein Ehevertrag zwischen den Familien der Braut und des Bräutigams geschlossen; diese Übung hält sich bis in die rabbinische Zeit (mQid 11,1). Auch der Ehescheidungsbrief, der nach Dtn 24,1 vom Mann ausgestellt werden kann, spiegelt die Rechtsförmigkeit der Beziehung. Als eigentlicher Ehezweck gilt die Reproduktion, abgeleitet von der Schöpfungsgeschichte: «Seid fruchtbar und mehret euch!» (Gen

1,28). Hinweise auf eine wechselseitige Zuneigung der Eheleute gibt es von den Erzelterngeschichten an bis in die jüngeren (deuterokanonischen oder apokryphen) Schriften (Tob 6, 19; Sir 25), aber nicht flächendeckend oder auch nur charakteristischerweise, sondern als Ideale, die vom Alltag oft weit entfernt sind. Eine Ausnahme bildet das alttestamentliche Hohelied, das allerdings auch eine allegorische Bedeutung hat²³ und somit die Transparenz der sexuellen für die göttliche Liebe aufweist.²⁴

Die Rechtsverhältnisse in Griechenland und Rom unterschieden sich. In Griechenland erfolgt die Eheschließung nach einem mündlichen Eheversprechen. In Rom herrschen Ehegesetze, die nur den Freien eine legitime Verbindung (und damit legitime, erbberechtigte Nachkommenschaft) erlauben. Von wechselseitiger Zuneigung ist selten die Rede – wenn, dann im Bereich der Stoa, die dem Innenleben der Menschen, in erster Linie der Männer, ansatzweise auch der Frauen, größere Aufmerksamkeit schenken. In der Stoa entsteht die Vorstellung, dass die Ehe von beiden Seiten moralisch gelebt werden soll, einem recht traditionellen Ethos folgend. Diese Verbindung hat Michael Foucault als «Konjugalisierung» beschrieben.²⁵

Die Ambition der Paulusschule.

Der kurze Blick auf die Umwelt zeigt zweierlei: dass die Ausführungen des Kolosser- und des Epheserbriefes über das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe ganz in ihrer Zeit stehen, deren Plausibilitäten sie widerspiegeln, dass sie aber eine religiöse Ambition in der Gestaltung der Ehe entwickeln, die sich in einer Ehe-Ethik auswirkt; ihr Kern ist eine spirituelle Internalisierung, die ein revolutionäres Potential für die Entwicklung einer ehelichen Liebesbeziehung aufbaut, auch wenn es im Brief selbst nicht entfaltet worden ist.

Aus dem zeitgeschichtlichen Kontext lassen sich der Androzentrismus verstehen, der selbst noch die Reziprozitäten der Haustafeln prägt, die enge Bindung von Ehe und Familie, Eltern und Kindern, die Fokussierung auf Heterosexualität. Aber auch die Appelle an die Stärkeren, die im allgemeinen die Männer waren, ihre Macht nicht, wie es nicht selten geschah, aber doch auch vielfach abgelehnt wurde, durch körperliche, soziale, psychische und sexuelle Gewalt auszunutzen, sondern – schon im Interesse der Kinder – zu kultivieren, so dass in den Grenzen der damaligen Gesellschaft eine Partnerschaft, eine wechselseitige Anerkennung und Sorge entsteht, sind kein Alleinstellungsmerkmal des Neuen Testaments, sondern stoßen auf vielfache Resonanz. Dasselbe gilt für die Monogamie, auch wenn sie ohne die klaren Weisungen Jesu, die sich von allen bekannten Parallelen noch einmal abheben, nicht zu einem vielfach beargwöhnten, aber nicht selten bewunderten *identity marker* des Christentums geworden ist – weniger um des Schutzes der Frauen als um der heiligen Wirkung willen, die von den Gläubigen auf ihre Partnerin oder ihren Partner und die Kinder ausgehen kann (1Kor 7).

Im zeitlichen Umfeld wird aber auch deutlich, dass die Ehe zu einer theologischen Größe wird, zu einer Form gelebten Glaubens. Hier wirkt die Konzentration auf die Schöpfungsgeschichte, auf das, was «im Anfang» war (Mk 10,6) und nach dem Sündenfall jenseits von Eden wieder aufleben soll: bei denen, die glauben. Es wirkt das Plädoyer Jesu – wiewohl im Epheserbrief nicht nur der irdische Lehrer, sondern auch der mit ihm identische erhöhte Kyrios die Bezugsgröße ist und weniger der Anspruch seines Gebotes als die Verheißung seiner Liebe zur Wirkung kommen soll. Es wirkt auch der Lebensort der Kirche, die in einem stürmischen Wachstum begriffen ist und als Freiheitsraum erfahren werden soll. Desto wichtiger ist die Frage, was die verschiedenen Biographien, Erfahrungen, Ansichten und Initiativen, die in der Gemeinde zusammenkommen, eint. In Verbindung mit dem Bekenntnis zum einen Gott ist es nach dem Epheserbrief die eine Taufe und das Wachstum auf dem Fundament, das die Apostel und Propheten gelegt haben (Eph 4, 1–12). Die häusliche Ethik ist ein wichtiges Element, von größter Bedeutung für die innere Bindung und die äußere Akzeptanz, ja für die Faszination eines gläubigen Familienlebens, ohne die sich das Christentum kaum so stark ausgebreitet hätte, wie dies für die Anfangszeit rekonstruiert werden kann.²⁶

In diesem kirchlich geprägten Christusglauben entwickelt sich die Ethik der Agape, freilich nur vonseiten des Mannes, des traditionell Stärkeren, her beschrieben, als theologisches Ferment der Ehe. Wenn sein vorbildliches Verhältnis zur Ehefrau als «Agape» charakterisiert wird, ist es von der Liebe Gottes selbst geprägt, die den christlichen Ehemann in Gestalt der Liebe Christi berührt haben soll. Die Gefahr der Herablassung ist mit Händen zu greifen; sie wird aber durch zwei Momente bekämpft: erstens dadurch, dass der Mann nicht aufgrund seiner traditionellen *potestas* agieren soll, sondern aufgrund der Liebe Christi, die der ganzen Kirche gilt, und zweitens dadurch dass er seine Ehefrau, so die Anwendung des Liebesgebotes, lieben soll «wie sich selbst». Er soll denken und fühlen: Sie ist wie ich. Dass dies gerade den Männern ins Stammbuch geschrieben werden musste, erklärt sich aus dem antiken Patriarchalismus, sprengt ihn aber auf.

4. Ambiguitäten und Perspektiven der Wirkung

Die Ambition der Texte begründet eine Ambiguität ihrer Wirkung²⁷, ermöglicht aber auch theologische Interpretationen, die entdecken lassen, wie unter den Bedingungen der Gegenwart eine Ehe aus Liebe so gelebt werden kann, dass sie nicht nur den Glauben der Eheleute stärkt, sondern auch die Ehe zu einem Glaubenszeugnis in der Welt werden lässt.²⁸

Die Ambiguität der Wirkung zeigt sich an einer Spannung, die erst in modernen Gesellschaften offenkundig wird. Einerseits führt die Theologie der Agape im Verein mit der stoischen Ehephilosophie zur Etablierung des Konsensprinzips, das immer im Kampf mit der Fremdbestimmung, den Heiratsarrangements, den Zwangsehen stand. (Auf einem anderen Blatt steht das Prinzip des Ehevollzugs, der mit dem Ehekonsens in Einklang gebracht werden muss.) Wie tief verschattet auch die geforderten Konsense gewesen sind: Die Ehevoraussetzung der freiwilligen Zustimmung erklärt sich als kulturelle und juristische Transformation des Agape-Prinzips, das folgerichtig, über die Paulusschule hinaus, reziprok und nicht nur androzentrisch verstanden wurde. Das Prinzip ist bei allen historischen Dunkelheiten immer auch eine mögliche Instanz gewesen, Zwangsheiraten zu vermeiden oder als nichtig zu erklären (weil keine gültige Ehe geschlossen worden ist). Freilich war es erst die Moderne, die, vom Humanismus angebahnt und von der Aufklärung angetrieben, im Gefolge tiefgreifender sozialer Transformationen die Möglichkeit einer breiten Rezeption des Konsens-Denkens eröffnete. Dass es keinen fragileren Beziehungstyp gibt als jenen, der auf reiner Liebe basiert, gehört zu den Ambivalenzen der Moderne, die nicht aufgelöst werden können, schon gar nicht durch biblische Direktiven, aber aus leidvoller Erfahrung die Notwendigkeit einer Ehepastoral begründen, die nicht nur Wege zu glücklichen Hochzeiten – und gültigen Ehen – anbaut, sondern auch Wege durch Ehekrisen und Scheidungen.

Andererseits wird die Agape im Epheserbrief (und anderen neutestamentlichen Überlieferungen) nicht in ihrer revolutionären Kraft so genutzt, dass wenigstens innergemeindlich oder innerfamiliär das Postulat von Gal 3,28: «Da ist nicht Mann oder Frau» eingelöst würde. Der dialektische Umschlag ist folgenreich: Aus den Zusammenhängen seiner Entstehung gerissen, verstärken die Haustafeln mit der in der Kirche denkbar höchsten Begründung die traditionellen Rollenverteilungen von Mann und Frau in einer Ehe. Dem althergebrachten Familienbild mit dem Mann als Vorstand und Ernährer, den Frauen im Haus und den gehorsamen Kindern im Anhang wurden gerade im katholischen Milieu besonders lange theologische Weihen gegeben. Allerdings verdankt sich diese Normierung einer optischen Täuschung, die aus der Verwechslung der Entstehungsbedingungen mit der Perspektive neutestamentlicher Ehe-theologie resultiert. Die – in sich widersprüchliche – Moderne deckt dieses Problem auf. Sie steht ihrerseits in der Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Verbindung von Eros und Agape in der Ehe zu negieren, die allein fruchtbar sein kann (wenn nicht die künstliche Existenz das Leben beherrschen soll). Aber sie verschafft Chancen, das Freiheitspotential einer Liebes-Ehe zu entdecken, die Gott selbst gestiftet hat.

Von den drei monotheistischen Religionen setzt nur das Christentum programmatisch auf die Monogamie. Entscheidend ist die Verkündigung Jesu selbst; die Auferstehungstheologie des Kolosser- und Epheserbriefes bringt die Lehre über die Person Jesu so zur Geltung, dass seine geheimnisvolle Gegenwart die Liebe der Eheleute inspiriert. Das Glaubenszeugnis, das von einer christlich geführten Ehe zu erhoffen ist, kann in einer pluralistischen Gesellschaft nur dann verstanden werden, wenn seine humanisierende Kraft deutlich wird. Die Chancen stehen gut, weil inmitten aller Krisen die Hoffnungen junger Menschen, stabile Partnerschaften zu finden, sehr hoch sind. Die jesuanische Verkündigung macht die Ehe zu einer Institution *iure divino* (Mk 10,9: «Was Gott verbunden hat, ...»), die in seiner Nachfolge gelebt werden kann. Diese Theozentrik garantiert das Recht der Eheleute gegenüber jedem Zugriff des Staates, der heute in vielen Ländern, bis in die intimsten Regungen hinein, härter und folgenreicher denn je menschliche Lebensentwürfe zu modellieren versucht; man denke nur an die indische und vor allem die chinesische Familienpolitik. Das Recht schützt die Liebe. Die Ehe zwischen Mann und Frau, mit den «Augen» des gläubigen «Herzens» betrachtet (Eph 1,18), lässt einen Vorschein jener Liebe Gottes erkennen, ohne die es für die Gläubigen kein irdisches und kein ewiges Leben gäbe. Dies Menschen sagen zu können, die sich einander versprechen, ist ein theologischer Glücksfall; wie groß die Sehnsucht danach ist, dieses Glück zu erleben, zeigt sich in der Vorliebe vieler Brautpaare für 1Kor 13, das paulinische Hohelied der Liebe, als Lesung für die kirchliche Hochzeitsfeier.

In traditionellen Gesellschaften sind die überkommenen Lebensformen eine Symbiose mit denjenigen kulturellen Rahmenbedingungen eingegangen, in denen das Neue Testament seine Vision der Ehe aus Liebe entwickelt. Die Moderne wird zum Lackmustest der Theologie: Geht das neutestamentliche Bild der Ehe nicht nur in seinen traditionellen Erscheinungsformen unter, sondern auch in seinem Grundansatz, Sexualität und Liebe zu verbinden? Die Entdeckung des Selbst im Angesicht Gottes und die Gestaltung der intimsten und sozial wichtigsten Lebensform aus dem Glauben sind der Schlüssel. Wie früher sind gute Beispiele die besten Argumente.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Isolde KARLE, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014.
- ² *Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum* 40, 2, 228.
- ³ Vgl. Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014. Er plädiert für die Deutungsoffenheit der Schrift, deren Leitlinie nur eine Hermeneutik der Liebe sein könne.
- ⁴ Vgl. Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.
- ⁵ Ein Durchbruch war Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, London 1983.
- ⁶ Wegweisend ist die Hermeneutik von Joseph RATZINGER, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- ⁷ Oda WISCHMEYER, *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015.
- ⁸ Dazu der grandiose Essay von C.S. LEWIS, *The four loves*, London 1960 (u.ö.).
- ⁹ Ernst BLOCH, *Prinzip Hoffnung* I (stw 3), Frankfurt/M. 1974, 343.
- ¹⁰ Vgl. Thomas SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015.
- ¹¹ Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe III*, Gütersloh 1957 (1930.1937).
- ¹² Vgl. Peter SINGER, *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*, Berlin 2016.
- ¹³ Vgl. Hermann COHEN, *Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe* (1894), in: DERS., *Jüdische Schriften I: Ethische und religiöse Grundfragen*, Berlin 1924, 175–181, hier 181; übernommen von Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums* (1905), Gütersloh 1998, 211; Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, in: DERS., *Werke* I, München – Heidelberg 1962, 651–782, hier 701.
- ¹⁴ Vgl. Emanuel LEVINAS, *Eros, littérature et philosophie essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros* (Œuvres 3), Paris 2013.
- ¹⁵ Dies ist das Thema der Enzyklika von Papst BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2005.
- ¹⁶ *Kleiner Katechismus*: BSELK 523.
- ¹⁷ Vgl. Ingrid MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä* (ThKNT 12), Stuttgart 2003, 237–259, bes. 248–251.
- ¹⁸ Pseudo-Phokylides 195: «Liebe (philéo) deine Frau». Vgl. Pieter Wilhelm VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary*, Leiden 1978 (griechisches Original mit englischer Übersetzung und Kurzkomentar). So formuliert auch Tob 6, 19.
- ¹⁹ Isis-Aretalogie 27: «Ich habe darauf gedrunken, dass die Frauen von den Männern geliebt werden (stergéo)». Ausgaben mit dem griechischen Text: Jan BERGMANN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien* (HR[U] 3), Uppsala 1968, 301ff.; Maria TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion* (SubEpi 21), Hildesheim 1985, 3.
- ²⁰ Auch in Sir 25, 21 werden Nächstenliebe, Freundschaft und Eheliebe eng aneinander gerückt.
- ²¹ Betont von Gerhard SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 446f.
- ²² Vgl. André BURGUIERE, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986; Wilfried SCHMITZ, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007; Tanja S. SCHEER, *Griechische Geschlechtergeschichte* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011; Judith EVANS GRUBBS, *Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London 2002; Michel L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.
- ²³ Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015.
- ²⁴ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, 222: «Nicht obwohl, sondern weil das Hohelied ein »echtes«, will sagen ein »weltliches« Liebeslied war, gerade darum war es ein echtes »geistliches« Lied der Liebe Gottes zum Menschen. Der Mensch liebt, weil und wie Gott

liebt. Seine menschliche Seele ist die von Gott erweckte und geliebte Seele.»

²⁵ Michel FOUCAULT, *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), Paris 1997.

²⁶ Vgl. Udo SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2015.

²⁷ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015.

²⁸ Hans LANGENDÖRFER u.a. (Hg.), *Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. 2015.

ABSTRACT

The Model of Love and Marriage in Pauline Letters to the Colossians and Ephesians. The letters to the Colossians and Ephesians integrate the ethos of agape into their model of Christian marriage. This integration is a consequence of the marriage teaching of Jesus and Paul. Although it is connected with the traditional roles of men and women in antiquity it opens the perspective of love as essence of marriage. The use of agape makes sure that it is the love of God which inspires, motivates and forms the human love between the spouses. The reference to the love of Jesus Christ to the Church declares the marriage of love as sacrament. Therefore Colossians and Ephesians do not build a coalition with traditional marriage cultures but show how in modern times Christian Religion favours humanity.

Keywords: biblical theology – theology of marriage – sacramentology

WERNER LÖSER · Frankfurt/M.

DAS REFORMATIONSGEDENKEN 2017 UND DAS BEKENNTNIS ZU JESUS CHRISTUS

Das ist neu: die Erinnerung an die Ereignisse, die vor einem halben Jahrtausend mit dem Namen Martin Luther und einigen anderen verbunden waren und als Reformation der Kirche bezeichnet werden, wird in bemerkenswertem Maße ökumenisch gemeinsam begangen. Dafür kann man nur dankbar sein. Es sollte darüber freilich nicht übersehen werden, dass es zwischen den Kirchen, die inzwischen in vielem aufeinander zugegangen und weitere Schritte aufeinander zu zu setzen willens sind, weiterhin Differenzen gibt, die folgenreich und schmerzlich sind. In dem «Gemeinsamen Wort» der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland «Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen»¹ werden zwei besonders wichtige Bereiche genannt, in denen die Kirchen die Akzente in deutlicher Weise unterschiedlich setzen: das Verständnis der Eucharistie und des Abendmahls und das Kirchen- und Amtsverständnis.² Gleichwohl sehen sich die Kirchen nahe beieinander, wenn es um das «gemeinsame und glaubwürdige Zeugnis» für Jesus Christus geht. Und so kann und soll das bevorstehende Reformationsjubiläum «gemeinsam als ein Christusfest» begangen werden.³

Wie sich die gemeinsame Erinnerung an Jesus Christus und dann auch das gemeinsame Zeugnis für ihn genauer darstellen, bleibt freilich in dem «Gemeinsamen Wort» wie auch in den meisten anderen das Reformationsgedenken vorbereitenden Dokumenten eher unentfaltet.⁴ Andererseits fallen wesentliche Entscheidungen für das, was die Kirche und das Amt in der Kirche und die Feier der Eucharistie/Abendmahl bedeuten, dort, wo die Gestalt und die Sendung Jesu Christi zur Sprache gebracht wird. Wenn das Reformationsgedenken als gemeinsames Christusfest gestaltet werden

WERNER LÖSER SJ, geb. 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

soll, ist es wahrlich nicht unwichtig, dass das dabei gemeinte, im Glauben wurzelnde Verständnis der Gestalt Jesu Christi gut begründet ist und dann auch von allen beteiligten Seiten mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bejaht werden kann.

Im Folgenden sollen einige Linien einer biblisch fundierten Christologie in aller Kürze angedeutet werden. Sie bildet dann auch die Grundlage für ein schon gegebenes oder noch anzuzielendes gemeinsames Verständnis der Eucharistie und des Abendmahls und schließlich der Kirche und der sie strukturierenden Ämter. In alldem zeigt sich erneut, dass das ökumenische Gespräch, soll es im wesentlichen und auf die Dauer fruchtbar sein, die Zentralthemen der christlichen Theologie eindringlich erörtern muss. Und zu ihnen gehört ohne Zweifel das heute angesagte Verständnis der Gestalt und der Sendung Jesu Christi, das in der Folge auch die Deutung des in der reformatorischen Theologie immer wieder betonten «solus Christus» bestimmen kann, ja muss. Und wenn es an dieser zentralen Stelle zu einer katholisch-evangelischen Übereinkunft kommen sollte, so würde dies auch in anderen Bereichen neue Brücken zu bauen ermöglichen.

1. Christologie im Horizont einer Volk-Gottes-Theologie

Zu den unbezweifelbaren und auch in den das Reformationsgedenken 2017 erschließenden Dokumenten, die schon jetzt vorliegen, an zentraler Stelle bejahen und ausgewerteten Daten über Jesus von Nazareth gehört, dass er, der menschgewordene Sohn Gottes, am Kreuz hingerichtet wurde und dass er dann aus den Toten erstand – und dies «für uns», die wir es im Glauben bejahen und so der rechtfertigenden Gnade teilhaft werden. Hier sind die christlichen Kirchen beieinander. Und doch legt es sich nun nahe und ist es möglich, dieses Bild noch um einen wesentlichen Zug zu erweitern.

Die eben angedeutete Christologie kann und sollte nämlich im Kontext einer «israel-sensiblen» Volk-Gottes-Theologie weitergeführt und vertieft werden. Sollte dies gelingen, so wäre dies auch von erheblicher ökumenischer Bedeutung.

Die gedanklichen Linien laufen in etwa so: Im Zentrum des Wirkens Jesu in Wort und Tat stand die Ankündigung der Gottesherrschaft. «Die Gottesherrschaft ist nahegekommen», lautete die Zusammenfassung des Wortes und des Wirkens Jesu, wie sie am Beginn des Mk-Evangeliums (Mk 1,15) programmatisch zitiert wird.⁵ In seinen Wundern und in seinen Gleichnissen trat Jesus mit dieser Botschaft hervor. Diese Botschaft galt dem Volk, dem er selbst angehörte. Sie Israel auszurichten, ist er gesandt worden. Was Herrschaft Gottes besagt, ergab sich aus den in den Schriften Israels bezeugten Hoffnungen und Verheißungen. Israel sollte seinen Frieden haben,

es sollte von Fremdherrschaft frei sein, die Armen sollten Trost finden. Mit dieser Botschaft wollte Jesus Israel neu sammeln und ihm eine neue Zukunft eröffnen. Und so war Jesu Blick auf Israel gerichtet. Die Gottesherrschaft schloss in wesentlichem Sinn die Wiederherstellung Israels in seiner Zwölf-Stämme-Gestalt ein. So ist es verständlich, dass Jesus zwölf Jünger berief, dass sie mit ihm seien und sich von ihm senden ließen. Die Berufung von zwölf Jüngern hatte den Sinn, an die zwölf Stämme Israels zu erinnern, und war der Auftakt zu ihrer Wiederaufrichtung. Derartiges klingt in Jesu Wort an die Zwölf an: «Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.» (Mt 19,28)

Die auffallende Tatsache, dass Jesus die Gottesherrschaft als nahe bevorstehend bezeichnen konnte, hatte ihren Grund darin, dass das Kommen der Gottesherrschaft mit seinem Wirken verbunden war. Indem er in Wort und Tat wirkte und seinen Weg im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters ging, kam die Gottesherrschaft. Darum konnte er sagen: «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu Euch gekommen» (Lk 11,20).

Dies alles klingt nicht unvertraut. Und doch kommen nun einige neue Akzente hinzu. Nimmt man sie auf, so entsteht noch einmal ein neues Bild des Ganzen. Zwei derartige neue Akzente, die innerlich zusammengehören, seien genannt:

a) Die Aufnahme des alttestamentlichen Motivs der Einladung der Völker in das Konzept der Gottesherrschaft

Wenn die Gottesherrschaft kommt, bricht die letzte Zeit an. Dies ist ein eschatologisches Ereignis. Nun gehört nach jüdischer Vorstellung zu den Ereignissen am Ende auch die Wallfahrt der Völker zum Zion, das Hinzutreten der Heiden zu den Juden, damit sie durch die Juden und mit ihnen Anteil an den Gaben Gottes hätten. Von dieser Anteilhabe der Völker an Israels Reichtum am Ende der Tage war in den Psalmen und in den Büchern der Propheten die Rede gewesen. Wenn nun das Kommen der Gottesherrschaft im Auftreten und Wirken Jesu der Anbruch der letzten Zeit war, so ereignete sich eben darin grundsätzlich auch die Öffnung Israels für die Völker.

Man kann zusammenfassend sagen: Die von Jesus als kommend angesagte Gottesherrschaft schloss die Wiederherstellung des Zwölfstämme-Verbands Israels ebenso ein wie den Zutritt der Heiden zum Volke Gottes. So wie in der Berufung der Zwölf die Wiederherstellung Israels schon anfänglich und zeichenhaft verwirklicht wurde, so deutete sich die Öffnung Israels für

die Völker ebenfalls schon in Zeichen und Ereignissen und in Worten an. Dass Menschen, die nicht Juden waren, schon an den Wohltaten Jesu Anteil erhielten, ist in mehreren Berichten in den synoptischen Evangelien überliefert: Die Tochter einer Syrophönizierin wurde von ihrer Besessenheit geheilt (Mk 7,24–30); der Knecht eines heidnischen Hauptmanns wurde von seiner Lähmung befreit (Mt 8,5–13); der Besessene von Gerasa wurde geheilt (Mk 5,1–18); in den Grenzgebieten von Samaria und Galiläa wurden zehn Aussätzige geheilt (Lk 17,11–19).

Auch in Jesu Verkündigung kam der Zutritt der Heiden zur Gottesherrschaft zur Sprache. «Wenn ... Jesu vollmächtige Verkündigung der Herrschaft Gottes untrennbar mit der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes zusammengehört, stellt sich die Frage, wie beides durch Jesu Person und Wirken miteinander verbunden wird. Anders gefragt: Ist die Bildung des eschatologischen Volkes Gottes nur ein Anspruch, den Jesus im Namen Gottes erhebt und den er an die Hörer seiner Botschaft weitergibt? Oder ist die Entstehung des eschatologischen Gottesvolkes selbst ein inneres Moment im Nahen der Gottesherrschaft, das Jesus in Wort und Tat vermittelt?», fragt Thomas Söding in einer Auslegung des Festmahlgleichnisses Jesu. Seine Antwort: die zweite der Fragen ist zu bejahen; d.h. die Entstehung des eschatologischen Gottesvolkes ist ein inneres Moment der Gottesherrschaft. Er begründet diese Auffassung mit dem Hinweis auf das genannte Gleichnis.⁶ Von grundlegender Bedeutung ist nun das Wort Jesu: «Viele werden kommen von Osten und Westen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen in der Gottesherrschaft» (Mt 8,11 f; Lk 13,29).

In all diesen Worten und Taten Jesu ging es um die nahegekommene Gottesherrschaft und die Anteilhabe der Völker an ihrem Segen. Was Israel in den Ankündigungen seiner Propheten (Jesaja, Micha) und in den Verheißungen seiner Gebete (die Psalmen) vor Augen stand, kam in Jesu Auftreten und in seinem Wirken in Wort und Tat erneut und nun in leibhafter Nähe zum Tragen.

Niemand weiß, was sich ereignet hätte, wenn sich damals die Juden für Jesus, den Boten Gottes, geöffnet hätten. Vielleicht wäre es zur Errichtung des messianischen Reiches gekommen, dessen wesentliche Achse das Volk der Juden gewesen und geblieben wäre. Und die Heiden wären zu ihm hinzugetreten und hätten am Segen Israels Anteil erhalten. Doch so hat es sich tatsächlich nicht ereignet. Das nicht preisgegebene Ziel war also anders zu erreichen.

b) Die Aufrichtung der Gottesherrschaft und die Gründung des messianischen Gottesvolkes in Jesu Lebensopfer am Kreuz

Einflussreiche Kreise der Juden haben den Messias Jesus zurückgewiesen und sich so dem neuen und letztgültigen Heilsangebot Gottes verweigert. «Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf», heißt es im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,11). Schon beim ersten Auftritt Jesu in der Synagoge von Nazareth kam es zu dieser Ablehnung Jesu. «Als sie das hörten, wurden alle in der Synagoge voll Zorn, standen auf, stießen ihn zur Stadt hinaus und führten ihn bis zum Rande des Berges, auf dem ihre Stadt erbaut war, um ihn hinabzustürzen» (Lk 4,28f). Israel verweigerte sich dem, der mehr ist als Jona und als Salomo (Mt 12,41f par Lk 11,31f). Sidon und Tyros würde es im Endgericht besser ergehen als den galiläischen Städten Chorazin und Bethsaida, warf ihnen Jesus vor. Diese wären umgekehrt, wenn in ihnen die Machttaten geschehen wären, die hier geschahen. Sogar Sodom wäre umgekehrt. Aber Kapharnaum versagte sich ihm (Mt 11,20–24 par Lk 10,13–15).

Die Ablehnung Jesu verdichtete sich in der Entscheidung der «Hohenpriester und Schriftgelehrten», ihn umzubringen, als er sie auf dem Tempelberg grundsätzlich provoziert hatte – einmal durch die Vertreibung der Händler und Käufer aus dem für die Heiden bestimmten Vorhof des Tempels (Mk 11,15–19; Mt 21,12–13; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16), sodann durch die Relativierung des Tempelkults, die Jesus vollzog, als er sagte: «Ich werde diesen von Menschenhand gemachten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand gemacht ist» (Mk 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Joh 2,19; Apg 6,14).⁷

Diese Ablehnung Jesu und seiner Botschaft von der in ihm nahe gekommenen Gottesherrschaft und von der dadurch mitangesagten Völkerwallfahrt ist theologisch von höchster Bedeutung. Aber gerade diese Selbstabkapselung der damaligen Juden Gott und seinem Wirken in Jesu Wort und Tat gegenüber konnte nicht verhindern, dass Gott auf seine Weise doch zu seinen Zielen kam, auch mit Israel. Gott nahm seine Erwählung der Juden nicht zurück, und in diesem Sinne blieb sein besonderer Bund mit Israel «ungekündigt». «Gott kann auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken», und so konnte er auch Israel gegenüber noch einmal neue Wege auf tun, die es diesem ermöglichten, seine Verbundenheit mit Jahwe zu leben. Sie waren einerseits von der «Geduld» seinem erwählten Volk gegenüber bestimmt und verschafften andererseits seiner durch Jesus nahegebrachten Gottesherrschaft einschließlich der damit angesagten Völkerwallfahrt wirksam Geltung. Und so ließ Gott sein erwähltes Volk nicht verloren gehen.

In der Gestalt und durch das Geschick Jesu hat sich dies auf unerwartete Weise ereignet. Es geschah insbesondere in Jesu Gang ans Kreuz und

in seiner Auferweckung aus den Toten. Jesus ist gestorben, indem er durch die Römer auf Betreiben jüdischer Kreise gekreuzigt wurde. Man kann mit guten Gründen sagen: Jesus hat seinen bevorstehenden Tod unter Rückgriff auf das Motiv vom leidenden Gottesknecht, der sein Schicksal annimmt «für die Vielen» (Jes 53), mit seiner Sendung, die Gottesherrschaft in Israel anzusagen, zusammengesehen: die Ansage des Kommens der Gottesherrschaft erfüllte sich in der Hingabe seines Lebens. Die textlichen Belege dafür finden sich insbesondere in den Berichten vom letzten Abendmahl.

Immer wieder wird die Frage gestellt, wer «die Vielen» seien, für die Jesus sein Leben hingab. Es sind zunächst und vor allem die, die ihm nach dem Leben getrachtet hatten, und in ihnen das Volk, in dessen Namen sie zu handeln getrachtet hatten. Indem er das, was sie ihm antaten, annahm und «trug», verwandelte er es in einen Akt der Versöhnung. Jesus ließ sein Leiden und Sterben «sühnend» Israel zugutekommen und bewirkte so, dass es nicht der Verwerfung preisgegeben wurde, sondern in Gottes ungekündigtem Bund weiterbestehen konnte. Im versöhnenden Tragen der Sünde, die Israel begangen hatte, indem es den Boten Gottes dem Tode ausgeliefert hatte, also in Jesu Lebensopfer am Kreuz konstituierte sich Gottes Volk neu zum messianischen Volk.⁸ Durch das Tragen und Ertragen von Unrecht geschieht schon im Raum der natürlichen Lebenserfahrungen ein Verwandeln und Versöhnen. Solches Tragen entsteht nicht aus Schwäche, sondern aus der freien und in diesem Sinne starken Entscheidung des Herzens. Das enthält einen Hinweis auf das, was sich in dem Kreuzesopfer Jesu Christi ereignet hat. Im Abendmahlssaal hat Jesus dem gewaltsamen Tod, den er vor sich sah, den Sinn gegeben, der dann mit dem Begriff Opfer, Kreuzesopfer umschrieben wurde: Er würde ihn annehmen und darin das Unrecht derer tragen und so wenden, die ihn zu töten entschieden hatten. Er verwandelte das, was sich anbahnte, in ein Opfer, aus dem Frieden und Versöhnung entsprangen.

Gottes Volk hatte nun seinen Messias – freilich einen gekreuzigten Messias, Jesus. Und so gab es jetzt das Volk Gottes als messianisches Volk. Und damit war dann auch die Möglichkeit grundsätzlich eröffnet, dass die Völker sich Gottes Volk anschlossen. Die Völkerwallfahrt zum «Berg Zion» konnte beginnen. Doch war all dies noch verborgen, bevor es im Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Jesus offenbar wurde.⁹ Und dann konnte die Urgemeinde in ihrer Mission zu den Völkern aufbrechen und sie einladen, damit sie durch die nun geöffneten Türen einträten und sich dem messianischen Volk aus Juden und Heiden an- und fügten. Man spricht oft vom universalen Heilswillen Gottes. Er kam konkret so zum Zuge, dass es als Frucht des Lebens und Sterbens des Messias Jesus das messianische Gottesvolk gibt – das sind die «Vielen», dem sich die Völker anschließen können. Es trägt gleichzeitig die ungezählten Menschen aller Völker stellvertretend mit, wie es schon der Gottesknecht des Liedes und der Gottesknecht Jesus getan hatte.

In all dem zeigt sich, dass die Gestalt und der Weg Jesu Christ zutiefst mit der Konstitution des neuen Volkes Gottes aus den Juden und den Völkern, also der Kirche, verbunden ist. Es ist kein Zufall, dass die erste Frucht des *Mysterium paschale* das Sakrament der Taufe ist, durch das die Menschen – Juden wie Heiden – zu lebendigen Gliedern der Kirche, des Volkes Gottes, des Leibes Christi, des Tempels des Heiligen Geistes werden. Und dann werden sie der Gnade teilhaft, in dem sie das Wort Gottes im Glauben annehmen und ihre Gliedschaft in der Kirche lebendig vollziehen. Es ist kein Zufall, dass das tridentinische Dekret «*De iustificatione*» in seinem 7. Kapitel formuliert, die Rechtfertigungsgnade werde dem Menschen zuteil durch die Taufe, die das «*sacramentum fidei*» sei.¹⁰ Das «*solus Christus*», das nach wie vor als grundlegendes Merkmal des reformatorischen Selbstverständnisses verstanden wird, impliziert – wie sich im Versuch einer Rekonstruktion der biblischen Christologie gezeigt hat – eine wesentliche Einbeziehung des Volkes Gottes, der Kirche. Je mehr dies wahrgenommen und ökumenisch aufgenommen wird, desto stärker werden die Brücken zwischen den Kirchen, die bis heute nur wenig beieinander sind, wenn es um das Verständnis der Kirche und der Eucharistie, dem Sakrament, in dessen Feier die Kirche sich immer neu geschenkt wird, geht.

2. Kirche, Eucharistie und Amt

Aus den Hinweisen auf das biblische Bild Jesu Christi ergeben sich Impulse für eine ökumenisch fruchtbare Erweiterung und Vertiefung des Verständnisses der Kirche und der sie strukturierenden Ämter und ihres zentralen Lebensvollzugs, der Feier der Eucharistie.¹¹ Was das Verständnis der Kirche betrifft, so ist es in sehr genauer Weise im Abschnitt 9 der konziliaren Kirchenkonstitution «*Lumen gentium*» des II. Vatikanischen Konzils entfaltet.

Das «*solus Christus*», wie es sich in einer gesamtbiblischen Perspektive erschließt, ist, so hat sich gezeigt, aufs engste mit einer Theologie der Kirche als des messianischen Volkes Gottes verbunden. Was besagt all dies für das Verständnis des Amtes in der Kirche und für das Verständnis der Eucharistie?

Zunächst sei die Aufmerksamkeit auf die Theologie des kirchlichen Amtes gerichtet. Wie schon angedeutet, hat Jesus zwölf Jünger in seine engere Nachfolge gerufen. Sie sollten der Auftakt zur Wiederherstellung des Volkes Gottes, das in zwölf Stämme gegliedert gewesen war, sein. Aus diesen zwölf Jüngern wurden nachösterlich die zwölf Apostel. Und als es in der nachbiblischen Zeit um die Frage ging, in welcher Form das neue Gottesvolk, die Kirche, in die kommende Zeit aufbrechen könne und solle, da entschied man sich zur episkopalen Verfassung. Die Bischöfe sollten als die Nachfolger der Apostel verstanden werden. Im Miteinander von Volk und Bischof

sollte die bleibende Verwurzelung der Kirche im «Ölbaum Israel» dargestellt werden. Und so kam es zur verbindlichen Praxis der «*successio apostolica*», die bis heute als ein hochrangiges Merkmal der Kirchen gilt, die eine sakramentale Grundverfassung aufweisen – im Sinne der Aussagen in «*Lumen gentium*» Nr. 8, wo ausgeführt wird, dass sich die geglaubte Kirche in der verfassten Kirche darstellt. In diesem Sinn hängt das Verständnis des Amtes in der Kirche zutiefst mit ihrem Wesen und ihrem Auftrag, Gottes Volk auf seinem Weg durch die Geschichte zu sein, zusammen.

Und wie bestimmt die skizzierte Christologie das Verständnis der Eucharistie und des Abendmahls? Was tun die Christen, wenn sie Eucharistie und Abendmahl feiern? Will man es in wenigen Sätzen sagen, so könnten diese lauten: In der Teilnahme an der Feier der Eucharistie begegnen die Christen Jesus Christus, der im Wort Gottes, das verkündet und ausgelegt wird, und in den Gaben seines Leibes und Blutes auf sie zukommt. Und durch den Empfang des zum Leib Christi gewandelten Brotes lassen sie sich wandeln zu lebendigen Gliedern des Leibes Christi, der Kirche. Motive aus den Predigten des hl. Augustinus aufgreifend, formuliert man gern und ganz richtig: «Empfangt, was ihr seid: der Leib Christi. Werdet, was ihr empfangt: der Leib Christi». Zwei Begriffe sind hier zusammengefügt, das Empfangen und das Werden. Der Zusammenhang ist dieser: Indem Christen kommunizieren und so den Leib Christi empfangen, der ihnen gereicht wird, geschieht etwas mit ihnen, oder besser: sie lassen etwas mit sich geschehen. Es geschieht, dass die in der Taufe grundgelegte Gliedschaft im Leib Christi, dem neuen Volk Gottes, sich darstellt und bestätigt und vertieft wird. Und aus ihr ergibt sich dann erneut die Sendung in die Welt, in der der Christ seinen Glauben zu bezeugen aufgerufen ist. Die Feier der Eucharistie und des Abendmahls ist so das verdichtete, in Wort und Zeichen sich ereignende Sich-Darstellen der Kirche, in die hinein der an ihr Teilnehmende sich erneut rufen und einfügen lässt.



Die gemeinsamen Aktivitäten der katholischen und der evangelischen Kirche, die im Jahr der Erinnerung an die Reformation neue, im Zeichen der Versöhnung errichtete Brücken erbringen wollen und sollen, sollen zu einem Höhepunkt in einem gemeinsam begangenen «Christusfest» geführt werden. Soll dieses Ziel, das hoch anspruchsvoll ist, wirklich erreicht werden, so ist es unabdingbar, dass der Jesus Christus, auf den sich das gemeinsame Bekennen und Begegnen ausrichten soll, im Sinne seiner biblischen Bezeugung als der Messias des durch ihn getragenen und innerlich geeinten Volkes Gottes verstanden wird. Die in den schon vorliegenden Stellungnahmen zur Bedeutung und Gestaltung des Reformationsgedenkens erkenn-

baren Züge des Bildes Jesu Christi sind – wie schon angedeutet – einstweilen noch durch eine zu große Abstraktheit gekennzeichnet. Deshalb ist zu befürchten, dass der aus ökumenischen Anliegen sich ergebende Bezug darauf einigermmaßen folgenlos bleibt. Es wäre höchst bedauerlich, wenn es dazu kommen würde. Umso mehr gilt es, jetzt noch alle Anstrengungen zu wagen, das «solus Christus» im Sinne der biblischen Vorgaben so zu deuten, ja zu leben, dass das Christustestament zu einem Fest der Versöhnung wird.

ANMERKUNGEN

¹ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND – SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017* (Gemeinsame Texte 24), 2016.

² Ebd., 26–29.

³ Ebd., 64.

⁴ Dies trifft beispielsweise auch für den Grundlagentext des Rates der EKD *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*, Gütersloh 2014, zu. Dort findet sich eine ausführliche Darstellung des reformatorischen Grundmotivs «solus Christus» (48–58), die aber eine sich einigermmaßen konkret entfaltende Christologie kaum erkennen lässt.

⁵ Vgl. z.B. Helmut MERKLEIN, *Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, in: *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 125–153.

⁶ Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 16–24 par Mt 22, 1–10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: Rainer KAMPLING – Thomas SÖDING (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (FS Karl Kertelge), Freiburg 1996, 5684, hier: 59.

⁷ Helmut MERKLEIN, *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?*, in: *Studien zu Jesus und Paulus* (s. Anm. 5), 174–189; vgl. auch Joseph Kard. Ratzinger, *Herrlichkeit und Verherrlichung* «Auferbaut aus lebendigen Steinen», in: DERS., *Ein neues Lied für den Herrn*, Freiburg 1995, 105–123, bes. 109–112.

⁸ Das II. Vatikanum sagt es in LG 9 so: «Das messianische Volk hat zum Haupte Christus, «der hingegeben worden ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen» (Röm 4, 25) und jetzt voll Herrlichkeit im Himmel herrscht, da er den Namen über alle Namen erlangt hat.»

⁹ Vgl. dazu vor allem Helmut MERKLEIN, *Jesus, der Kündiger des Reiches Gottes*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus I*, Tübingen 1987, 127–156; DERS., *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?* (s. Anm. 7).

¹⁰ Vgl. DH 1529, wo über die Bedeutung des Taufe gesagt wird: sie sei das «Sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit iustificatio».

¹¹ Wie sich dies im Zeugnis der Neuen Testaments darstellt, hat in ausführlicher und überzeugender Weise Heinrich SCHLIER dargestellt in *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in: *Mysterium Salutis VI/1*, Einsiedeln 1972, 101–221.

ABSTRACT

The Reformation Anniversary 2017 and the Commitment to Jesus Christ. The upcoming anniversary of the Reformation reaches its climax in a eucumenical «Christusfest», a feast of Jesus Christ, that ought to be shaped by forgiveness, freedom and ecumenism. It is indispensable, that this feast, celebrated by Catholics and Protestants together, is centered on the biblical Jesus Christ, the Messiah of the People of God. The «Christusfest» can only be a feast of reconciliation if the picture of Jesus Christ is shaped by a biblical theology of the People of God.

Keywords: *ecumenism – People of God theology – Reformation Anniversary – Martin Luther*

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

INGEBORG GABRIEL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (i.gabriel@univie.ac.at). GND*: 13052493X.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (hanna-barbara.gerl-falkovitz@mailbox.tu-dresden.de).
GND: 11581812X.

NORA GOMRINGER

Concordiastr. 28, D-96049 Bamberg (info@nora-gomringer.de). GND: 123821762.

WERNER LÖSER SJ

Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt (werner.loeser@jesuiten.org). GND: 124574939.

JEAN-LUC MARION

80 rue Michel-Ange, F-75016 Paris. GND: 119519682.

GERD NEUHAUS

Burgstr. 53c, D-45289 Essen (prof.dr.gerd.neuhaus@t-online.de). GND: 124747647.

ECKHARD NORDHOFEN

Institut für Katholische Theologie, Karl-Glöckner-Str. 21, Haus H 213a, D-35394 Gießen
(eckhard.nordhofen@gmx.de). GND: 118159097.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbünde zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.